Antonio Gramsci

Guerre de mouvement et guerre de position

Textes choisis et présentés
par Razmig Keucheyan

La fabrique
éditions

Antonio Gramsci

Guerre de mouvement et guerre de position

Textes choisis et présentés par
Razmig Keucheyan

La fabrique
éditions

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Nous devons empêcher ce cerveau de fonctionner pendant vingt ans.

Michele Isgrò, procureur fasciste, lors de la condamnation de Gramsci, le 4 juin 1928.

Vies de Gramsci

Mais, en ma désolante condition de déshérité, je possède, moi : la plus exaltante des possessions bourgeoises, le bien le plus absolu. Mais si je possède l'histoire elle me possède elle aussi ; je vis dans sa lumière : mais à quoi bon la lumière ?
Pier Paolo Pasolini, *Les Cendres de Gramsci*

Le plus prometteur des penseurs critiques contemporains est mort dans une prison fasciste en 1937. Il s'agit d'Antonio Gramsci, communiste italien, auteur de célèbres *Cahiers de prison* dans lesquels il élève le marxisme vers des sommets. Dans la construction d'une perspective d'émancipation au XXIe siècle, peu d'auteurs seront plus utiles que cet improbable Sarde, organisateur et théoricien infatigable, que rien ne prédisposait à la destinée politique et intellectuelle qui fut la sienne, de son vivant et après. Gramsci a identifié dans le capitalisme de son temps des tendances à l'état naissant qui n'ont cessé de s'accentuer depuis : concernant l'État, la société civile, la culture, les intellectuels, ou encore la stratégie révolutionnaire. Cette anthologie se veut une *visite guidée* dans les plus de 2000 pages des *Cahiers de prison*.

La légende dit qu'il s'agit d'un texte obscur, car écrit sous surveillance de la censure fasciste, avec un approvisionnement en papier et en livres limité, et alors que la santé de son auteur allait se dégradant. Du fait de ce manque de papier, Gramsci composait ses textes dans sa tête lors de ses promenades, puis les couchait par écrit une fois revenu dans sa cellule. Certains exégètes sont allés jusqu'à avancer l'hypothèse d'un « code caché » des *Cahiers*, supposé tromper la vigilance des censeurs. De fait, les *Cahiers de prison* ne sont pas un texte facile, et on verra qu'il arrive à Gramsci de dissimuler l'identité des mouvements et des dirigeants communistes auxquels il se réfère. Mais ils sont loin d'être aussi ardus qu'on a pu le prétendre. Peut-être leur lecture suppose-t-elle simplement cette patience dont Gramsci disait, à la suite de Lénine, qu'elle est une vertu cardinale des révolutionnaires.

L'œuvre de Gramsci a subi un processus de « canonisation » qui la fait ranger, dans les cours d'introduction aux sciences humaines dispensés aux quatre coins du monde (sauf en France, nous y reviendrons), dans la catégorie des « classiques ». Cette canonisation a permis que ses idées soient conservées, sous une forme certes parfois « figée », mais au vu de l'oubli dont furent frappés d'autres penseurs critiques de la même période, peut-être est-ce un moindre mal. Gramsci est l'un des rares marxistes dont il soit aujourd'hui question dans les universités autrement que sur le mode de la condamnation unilatérale. C'est d'ailleurs le plus souvent en passant sous silence son appartenance au marxisme qu'il est abordé, et en livrant de ses idées une version aseptisée limitée à la fameuse « hégémonie », présentée comme un phénomène purement « culturel ». Rien de plus étranger à l'esprit de Gramsci que cette canonisation, on s'en apercevra aisément à la lecture des *Cahiers*. Chez lui, la pensée et la révolution ne se trouvent pas dans un rapport contingent. Les idées de Gramsci sont toujours placées « sous condition du politique », pour parler comme Alain Badiou ; c'est donc commettre une erreur majeure que d'en faire un « classique ».

Usages de Gramsci

Gramsci en 1922 (Les photographies reproduites ici sont conservées à la Fondation Gramsci à Rome.)

Au cours du XX^e^ siècle, les idées de Gramsci ont été mises à contribution dans les contextes les plus divers. Ses principaux concepts – hégémonie, bloc historique, intellectuel organique, guerre de position et guerre de mouvement, révolution passive, crise organique, État intégral... – ont nourri la critique du capitalisme sous tous ses aspects, de l'économie à la politique, en passant par la culture et la sexualité[1]. La variété des « usages de Gramsci[2] » a quelque chose d'étonnant. La première édition des *Cahiers de prison* fut orchestrée à la fin des années 1940 par Palmiro Togliatti, le très influent secrétaire général du Parti communiste italien (PCI) de l'époque, qui avait participé avec Gramsci à la fondation du PCI en 1921, et avant cela à l'aventure de *L'Ordine Nuovo*, le journal et collectif militant qui s'illustra lors des conseils de Turin de 1919-1920 (le Bienno Rosso). L'opération à laquelle se livra Togliatti consista à faire de Gramsci le penseur officiel du PCI, légitimant la « voie italienne vers le socialisme » par l'entremise des *Cahiers*, et organisant par la même occasion la consécration de Gramsci par les institutions de la « haute culture » italienne de l'époque. Ceci supposait de purger les *Cahiers* de certains passages difficilement compatibles avec la « voie » en question, ou d'en fournir des interprétations plus ou moins proches de la ligne définie à Moscou selon les évolutions de la conjoncture internationale. Il fallut attendre 1975 pour qu'une édition critique complète des *Cahiers de prison* soit publiée en Italie par les soins de Valentino Gerratana.

La contrepartie de l'instrumentalisation de Gramsci par le PCI est l'immense prestige dont il a joui dans son pays, y compris dans des milieux très populaires. Il faut se souvenir que le PCI, le plus grand parti communiste d'Europe de l'Ouest, compta jusqu'à deux millions de membres. Ce prestige est sans équivalent en Europe occidentale : qu'il entoure une œuvre aussi subtile et un dirigeant aussi attachant que Gramsci ne laisse pas de fasciner. Par contrecoup, les – très riches – marxismes italiens ultérieurs, ceux qui apparurent dans les années 1960 et 1970, entretinrent des rapports souvent difficiles avec l'auteur des *Cahiers.* L' « opéraïsme » de Toni Negri, Mario Tronti et Raniero Panzieri s'est ainsi largement construit en opposition au PCI, aux bureaucraties syndicales, et à une théorie marxiste d'inspiration gramscienne perçue par eux comme ossifiée[3]. Une fois venu le temps de la « nouvelle gauche », Gramsci se trouvait en Italie du côté de l'ancienne. Dans la plupart des autres contextes nationaux, européens et extra-européens, la

réception de Gramsci dans les années 1960 servit au contraire à renouveler le marxisme et les pensées critiques, et inaugura un ensemble de problématiques novatrices, toujours actives à l'heure actuelle.

Ainsi de la Grande-Bretagne, où Gramsci devient une référence centrale pour d'importants courants de la gauche théorique et politique à partir des années 1960[4]. L'affinité pour Gramsci des fondateurs des *cultural studies* que sont Stuart Hall, Raymond Williams, Richard Hoggart et E.P. Thompson est manifeste. Stuart Hall s'appuie ainsi sur ses idées pour appréhender la complexité de plus en plus grande de la culture (des « superstructures » en général) dans le capitalisme de la seconde moitié du XX^e^ siècle, qui fait notamment suite à l'émergence des médias de masse. L'attention portée à la culture populaire, véritable marque de fabrique des *cultural studies*, trouve l'une de ses racines chez Gramsci, lequel accordait une importance cruciale à des objets culturels en apparence triviaux comme le roman policier ou l'opérette. Stuart Hall met également Gramsci à contribution pour penser la question de la « race » et du racisme, particulièrement dans le contexte de l'Angleterre de Margaret Thatcher[5]. Il a par ailleurs proposé une analyse pénétrante, d'inspiration gramscienne, de la contrerévolution néolibérale de la fin des années 1970. Cornel West, l'une des figures de proue des *afro-american studies*, se livre au même type d'opération théorique aux États-Unis[6]. West propose une hybridation des idées de Gramsci avec le pragmatisme américain (celui de William James et John Dewey notamment), la théologie protestante de la libération issue du mouvement des droits civiques, et les théories critiques de la « race ». Pour ces auteurs, le marxisme de Gramsci permet de concevoir dans un même mouvement l'articulation de différentes formes d'oppression – économique, ethnoraciale et de genre – et la spécificité de chacune d'elles.

Du côté de l'influente *New Left Review*, celle de Perry Anderson et de Tom Nairn, on s'inspire de Gramsci pour produire une théorie de la « malformation » de l'État britannique, tout comme Gramsci avait élaboré en son temps une analyse du caractère défectueux de l'unité italienne[7]. Une fois sa période gramscienne révolue, Perry Anderson proposera une célèbre critique de l'auteur des *Cahiers*, dans son texte de 1976, *The Antinomies of Gramsci*, qui témoigne de son tournant « trotskiste » au début des années 1970[8]. Par l'entremise de Gramsci, Anderson vise en réalité les courants « eurocommunistes » apparus à l'époque, qui voient une série de partis communistes ouest-européens s'émanciper de la tutelle de Moscou, en s'autorisant sur le plan théorique de l'auteur des *Cahiers.* Avec l'anthologie de Quentin Hoare et Geoffrey Smith parue en 1971 et intitulée *Selection from the Prison Notebooks*, cet ouvrage de Perry Anderson a surdéterminé la réception de Gramsci dans le monde anglo-américain pendant les décennies suivantes.

Le plus grand historien marxiste du XX^e^ siècle, Eric Hobsbawm, n'a cessé à la fois d'interpréter et de s'inspirer de Gramsci. Les textes et conférences de Hobsbawm portant sur l'auteur des *Cahiers* sont nombreux. Gramsci lui a également fourni certains des objets d'étude qui ont fait sa réputation d'historien, par exemple les « bandits sociaux », thème de l'un de ses ouvrages les plus célèbres, qui s'inspire des analyses consacrées par Gramsci aux formes « primitives » de rébellion – banditisme, jacquerie, piraterie... – dans l'Italie méridionale[9].

Qu'en est-il de Gramsci en France ? La France avait été le théâtre, dans les années 1930, d'une campagne en faveur de la libération de Gramsci, orchestrée par Romain Rolland, à qui Gramsci avait d'ailleurs emprunté, dans l'une de ses lettres de prison, le fameux mot d'ordre « Pessimisme de la raison, optimisme de la volonté ». À observer cependant les rayons des librairies, les programmes des cours et les thèmes des colloques aujourd'hui, on pourrait penser que Gramsci est étranger à la France. Ces dernières années ont été peu fructueuses en matière

d'études gramsciennes, et le processus de « canonisation » académique dont nous constations l'existence à l'échelle internationale n'a pas connu d'équivalent en France. La difficulté d'accès à l'œuvre en français explique en partie ce constat, de même bien sûr que le niveau de l'anticommunisme qui règne dans ce pays depuis les années 1980 et qui a rendu toute évocation du marxisme suspecte. Les *Cahiers de prison* sont disponibles dans une édition Gallimard – celle que nous reprenons pour cette anthologie – en cinq volumes, placée sous la responsabilité de Robert Paris, qui n'est pas intégrale (mais il n'existe pas non plus à ce jour de traduction intégrale des *Cahiers* en anglais). Cette édition fut entamée en 1978 et achevée au milieu des années 1990. Elle fut précédée chez le même éditeur par les *Écrits politiques*, parus en 1974, dans lesquels on trouve des textes antérieurs aux *Cahiers*, comme « La révolution contre *Le Capital* » ou les considérations de Gramsci sur la question méridionale. Mais ces imposants et impénétrables volumes menacent de décourager les plus enthousiastes des lecteurs potentiels. La littérature secondaire est rare, et dans bien des cas le fruit de traductions[10], alors que les anthologies sont épuisées depuis longtemps[11].

L'absence de Gramsci dans le paysage intellectuel contemporain ne saurait toutefois faire oublier que l'on trouvait en France, dans les années 1960 et 1970, l'une des traditions gramsciennes les plus remarquables. André Tosel a parlé de « Gramsci Renaissance » pour désigner la période qui s'étend de 1966 à 1977, et qui vit la multiplication de références à Gramsci en France[12]. Louis Althusser a ainsi entretenu avec l'auteur des *Cahiers de prison* un dialogue critique fécond, dont Tosel soutient qu'il s'agit du dernier grand débat théorique à l'intérieur du marxisme (le marxisme a en réalité connu depuis lors bien des débats théoriques, mais peu en Europe). Dans son fameux texte de 1970 intitulé « Idéologie et appareils idéologiques d'État » figure cette importante note, dans laquelle Althusser situe ses thèses consacrées à l'efficacité des « superstructures » dans le sillage de celles de Gramsci :

> Gramsci est, à notre connaissance, le seul qui se soit avancé sur la voie que nous empruntons. Il a eu cette idée, « singulière », que l'État ne se réduisait pas à l'appareil (répressif) d'État, mais comprenait, comme il disait, un certain nombre d'institutions de la « société civile » : l'Église, les écoles, les syndicats, etc. Gramsci n'a malheureusement pas systématisé ses intuitions, qui sont restées à l'état de notations aiguës, mais partielles[13] […].

Les intuitions de Gramsci sur la société civile sont certainement moins « partielles » que ne le suggère Althusser, pour qui la lecture des auteurs dont il parle n'a jamais été le souci principal. Quoi qu'il en soit, Gramsci emploie dans les *Cahiers* la notion d' « appareils d'hégémonie » pour désigner la part que prennent un ensemble d'institutions – publiques et privées – dans l'instauration et la consolidation de l'hégémonie. La presse est ainsi à ses yeux un « appareil d'hégémonie privé », ressortissant à la société civile, ce qui explique l'importance qu'il accorda tout au long de sa vie à la pratique du journalisme[14].

Nicos Poulantzas a également subi l'influence de Gramsci, se servant de lui pour modérer son althusérisme des débuts. L'hypothèse de Poulantzas selon laquelle l'État est la « condensation d'un rapport de force » a une tonalité fortement gramscienne, même si l'auteur de *L'État, le pouvoir, le socialisme* reproche à Gramsci une conception de l'État qu'il considère (à tort) comme encore trop « instrumentaliste[15] ». Poulantzas a par ailleurs consacré d'importantes analyses au concept d'hégémonie. Celles-ci trouvent aujourd'hui leur prolongement chez un ensemble de penseurs anglo-saxons qui se réclament conjointement de lui et de Gramsci, et dont l'un des plus importants est Bob Jessop[16].

Sur un mode plus exégétique, Jacques Texier, Christine Buci-Glucksmann et André Tosel dédient à cette époque à Gramsci des travaux qui font autorité au plan mondial. Jean-Marc Piotte, Robert Maggiori et Hughes Portelli – aujourd'hui sénateur UMP ! – contribuent également dans les années 1970 à ce travail sur l'œuvre. D'importantes revues consacrent des dossiers à Gramsci. C'est le cas des *Temps modernes*, de *Dialectiques*, ou encore de la *Quinzaine littéraire*. La France a produit l'un des meilleurs livres sur Gramsci, tous pays et époques confondus, à savoir l'ouvrage de Christine Buci-Glucksmann *Gramsci et l'État. Pour une théorie matérialiste de la philosophie* (1975), dont il faut espérer qu'il sera réédité un jour[17]. L'influence de Gramsci se fait sentir jusque chez les médiévistes, Jacques Le Goff inscrivant – dès 1957 – la problématique de son ouvrage fondateur *Les Intellectuels au Moyen Âge* dans le sillage des thèses gramsciennes à propos des intellectuels[18]. Le prestige de Gramsci fut si grand à une époque en France que, dans une tribune parue dans *Le Monde* le 16 février 1972, François Mitterrand le cite à l'appui de la stratégie de l' « union de la gauche ». Peut-être l'importance d'un auteur dans une conjoncture politique se mesure-t-elle au nombre d'usages abusifs dont il fait l'objet[19]...

Une théorie voyageuse

Dès les années 1950, l'œuvre de Gramsci quitte son continent d'origine et se met à circuler de par le monde. Il n'est au XX^e^ siècle de théorie plus voyageuse que la sienne. Gramsci est une référence fondatrice des *postcolonial studies*. Le Palestinien Edward Saïd, l'un des initiateurs de ce courant, s'appuie sur lui pour formuler sa critique de l'*épistemè* « orientaliste » en vigueur en Occident. Sa mise en cause de l'essentialisme qui sous-tend les catégories politiques modernes, l'idée que ces catégories se matérialisent dans des dispositifs spatiaux ou pénètrent le « sens commun » d'une époque, s'inspirent ouvertement de l'auteur des *Cahiers de prison*[20].

Cet autre secteur des études postcoloniales que sont les *subaltern studies* indiennes, avec des auteurs comme Ranajit Guha, Sumit Sarkar, Partha Chaterjee, Dipesh Chakrabarty, Gayatri Spivak, emprunte quant à lui son nom à Gramsci[21]. L'expression de « groupes subalternes » est présente tout au long des *Cahiers*, et particulièrement au cahier 25, intitulé « Aux marges de l'histoire (Histoire des groupes sociaux subalternes) ». Elle désigne non seulement le prolétariat, mais aussi d'autres catégories opprimées, telles que les femmes, les esclaves, les paysans, ou encore les groupes religieux minoritaires. La circulation des concepts gramsciens de l'Italie du début du siècle à l'Inde s'explique par la proximité des structures sociales de ces pays, et notamment par la présence dans les deux cas d'une paysannerie massive. Le dernier texte de Gramsci précédant son emprisonnement (qui date de 1926) est consacré à la « question méridionale[22] ». Le communiste italien y préconise une alliance entre la classe ouvrière du Nord de l'Italie, numériquement minoritaire mais ascendante, et la paysannerie du Sud, sous l'influence de classes et d'intellectuels conservateurs. Les subalternistes indiens préconiseront le même type de stratégie dans leur pays. Ranajit Guha caractérise par ailleurs le pouvoir dans l'Inde coloniale comme « domination sans hégémonie », une expression elle aussi tout droit sortie des *Cahiers de prison*[23].

Gramsci devient également au cours du siècle un « citoyen latino-américain », pour paraphraser l'un de ses meilleurs interprètes actuels, le Brésilien Carlos Nelson Coutinho[24]. L'œuvre de Gramsci débarque dès les années 1950 en Argentine. La rapidité de sa réception dans ce pays s'explique notamment par l'importante immigration italienne qui s'y trouve. L'Argentine devient le lieu d'une impressionnante tradition gramscienne, avant que d'autres pays, comme le Brésil, le Mexique ou le Chili, se plongent eux aussi dans l'étude des *Cahiers de prison*. Le plus connu des gramsciens argentins est Ernesto Laclau, qui évolue depuis la fin des années 1960 dans l'univers académique anglo-américain, mais dont le tempérament gramscien lui vient de ses jeunes années de militant de la gauche argentine. Avec sa compagne, la philosophe belge Chantal Mouffe, Laclau s'est servi de Gramsci dans les années 1980 pour élaborer l'une des variantes les plus influentes de « postmarxisme ». Pour Laclau et Mouffe, Gramsci permet de rompre avec l'essentialisme ouvriériste du marxisme classique et d'introduire le pluralisme dans la lutte des classes[25].

La tradition gramscienne argentine ne se limite toutefois pas à Laclau, loin s'en faut. Des penseurs comme José Aricó ou Juan Carlos Portantiero – exilés au Mexique après le coup d'État de 1976 – produisent à cette époque des analyses pénétrantes de la spécificité des sociétés latino-américaines postcoloniales. Les concepts d'hégémonie, de révolution passive et de césarisme sont mis à contribution pour comprendre le phénomène des régimes militaires « progressistes » ou « développementalistes », comme celui de Juan Domingo Perón en Argentine, Lázaro

Cárdenas au Mexique, ou Getulio Vargas au Brésil. Ceux-ci mènent dans leurs pays des formes de « modernisation conservatrice », fréquentes au XX^e siècle dans les pays de la périphérie. À certains égards, on peut dire que Gramsci était arrivé en Amérique latine avant les années 1950 sous une autre identité, celle de José Carlos Mariátegui. La proximité des thèses du fondateur (péruvien) du marxisme latino-américain, mort en 1930, et de l'auteur des *Cahiers de prison* n'a jamais cessé de surprendre les commentateurs. Elle s'explique par l'influence de Georges Sorel qu'ils subirent tous deux[26], et aussi par le fait que Mariátegui se trouvait en Italie pendant la période des conseils de Turin à la fin des années 1910, et qu'il était présent au congrès de Livourne de 1921 où fut fondé le PCI (aucune preuve de contact direct avec Gramsci, ni de référence de l'un à l'autre, n'existe cependant). Comme dans le cas de l'Inde, l'affinité entre les analyses de Gramsci consacrées à l'Italie méridionale et celles de Mariátegui portant sur l'Amérique latine, et particulièrement le monde andin, est manifeste.

L'un des courants néogramsciens les plus novateurs, apparu en Amérique du Nord cette fois-ci, s'inscrit dans le domaine de la théorie des relations internationales. Des penseurs comme Robert Cox et Stephen Gill, basés au Canada, ont mis à contribution les concepts de Gramsci pour penser la géopolitique moderne[27]. Il existe une variante hollandaise de ce courant, présente dans les travaux de Kees van der Pijl, Henk Overbeek et Bastiaan van Apeldoorn. Si Gramsci a principalement conçu l'hégémonie comme un phénomène national, rien n'exclut que cette notion puisse être employée pour penser l'ordre international. La succession dans l'histoire moderne des grandes puissances – Grande-Bretagne, États-Unis, demain la Chine – repose sur des facteurs matériels tels que la croissance économique ou la puissance militaire. Mais elle suppose aussi une domination dans l'ordre de la culture et des idées, sans laquelle l'hégémonie est difficilement concevable. Gramsci permet de penser le caractère inextricablement mêlés de ces deux aspects de l'hégémonie. Le problème du rapport entre le national et l'international est omniprésent chez lui sous diverses formes. La critique de l'internationalisme abstrait, dont Gramsci décèle la présence chez certains marxistes de son temps (Trotski par exemple), est l'une d'entre elles. La « révolution passive », où un processus de transformation sociale est induit dans un pays sous l'influence d'un autre pays, est une autre de ces formes[28].

Gramsci en 1935

Suivre la piste Gramsci au XX^e siècle est susceptible de mener l'enquêteur dans les endroits les plus insoupçonnés. Gramsci avait pour ami et camarade politique Piero Sraffa, devenu par la suite l'un des économistes – ricardien – les plus originaux de son temps. Alors que Gramsci est en prison, Sraffa ouvre un compte dans une librairie milanaise, afin qu'il puisse s'approvisionner

en livres. Il s'établit ensuite en Grande-Bretagne, où il devient professeur à Cambridge à la fin des années 1930. C'est alors qu'il devient l'interlocuteur privilégié de cet autre géant de la pensée du XX^e^ siècle, Ludwig Wittgenstein. Wittgenstein tenait Sraffa en très haute estime intellectuelle, et ses biographes ont montré l'importance de ce dernier dans la genèse des thèses du « second » Wittgenstein, celui des *Recherches philosophiques*. L'hypothèse d'un dialogue Gramsci-Wittgenstein, et même d'une influence du premier sur le second par l'intermédiation de Sraffa, a été émise par plusieurs historiens des idées[29]. L'importance qu'ils accordent tous deux au sens commun et au langage ordinaire rend plausible cette hypothèse.

Vers une nouvelle culture socialiste

Alors, pourquoi lire Gramsci aujourd'hui ? Il arrive que les éléments saillants d'une conjoncture politique soient plus faciles à appréhender par l'entremise de penseurs disparus. Leurs analyses regagnent soudain en actualité, parfois après avoir subi une longue éclipse, car elles mettent en lumière certains déterminants essentiels de la nouvelle période. Comme le dit Ernst Bloch à propos de Thomas Münzer et des révoltes paysannes dans l'Allemagne du XVI^e^ siècle, « la plus antique prophétie correspondait brusquement à la réalité la plus effective d'une action politique[30] ». Gramsci lui-même n'a cessé de prendre appui sur des auteurs passés pour rendre son époque intelligible. En témoigne son rapport à Machiavel, dont il a mis à contribution la figure du « prince » ou la dialectique de la « force » et du « consentement » pour comprendre la nature de l'État au XX^e^ siècle. Notre relation à Gramsci ne saurait bien entendu être du même ordre que celle de Gramsci à Machiavel, ou de Thomas Münzer aux prophéties bibliques. La raison en est que nous vivons dans le même monde que Gramsci, le monde de l'accumulation du capital, alors que Machiavel appartient à un univers historique révolu. Les concepts gramsciens n'en entrent que plus facilement en résonance avec le contexte actuel.

Le marxisme de Gramsci est un marxisme politique, qui place la question stratégique au cœur de ses préoccupations. Tous les problèmes soulevés dans les *Cahiers de prison* sont au service de la pensée stratégique. Ainsi, on ne comprend rien à la distinction entre l'État et la société civile si l'on ne voit pas qu'elle doit permettre en dernière instance de déterminer la stratégie adaptée à une situation donnée. Compte tenu du rapport qu'entretiennent l'État et la société civile dans un pays, tel mélange de « guerre de mouvement » et de « guerre de position » doit s'imposer. Dans le cas de la révolution russe, la première a pris le dessus sur la seconde, car comme dit Gramsci, la société civile russe était « primitive » et « gélatineuse ». En Europe de l'Ouest, elle est dense et robuste, ce qui implique de subordonner la guerre de mouvement à la guerre de position. Gramsci questionne dès la fin des années 1920 l'universalité du modèle russe de la « prise du palais d'Hiver ». La centralité de la question stratégique dans sa pensée vient de loin. L'expression de « révolution contre *Le Capital* » qu'il emploie fin 1917 pour qualifier la révolution bolchevique signifie que rien n'est entièrement déterminé dans l'histoire, que la révolution peut surgir là même où ne l'attendent pas ses plus fervents apôtres, à savoir les lecteurs du grand œuvre de Marx[31].

Une caractéristique des pensées critiques actuelles est la grande faiblesse, pour ne pas dire l'absence totale, de réflexion stratégique en leur sein. Les modèles stratégiques du passé ont disparu, et ceux qui les remplaceront n'ont pas encore eu le temps d'éclore. Or, Gramsci est un excellent point de départ pour renouer le fil de la pensée stratégique. Les *Cahiers de prison* ne fournissent certes pas des solutions toutes faites pour le siècle qui s'ouvre, et il ne saurait être question de rejouer telle quelle la distinction entre la guerre de mouvement et la guerre de position. À certains égards, la seconde moitié du XX^e^ siècle a donné tort à Gramsci sur ce point, puisque la prolifération des guerres « asymétriques » – de type guérillas – illustre la recrudescence des guerres de mouvement. Dès la Seconde Guerre mondiale, l'arrivée sur le devant de la scène de nouveaux armements – le char d'assaut et l'avion de combat notamment – allait modifier le rapport entre guerre de mouvement et guerre de position tel que l'avait connu et théorisé Gramsci à la suite de la Première Guerre[32].

Ce que fournit Gramsci, c'est un cadre d'analyse qui permet de placer le réel contemporain

sous condition de la stratégie. Entre autres problèmes, celui de l'État n'a pas reçu l'attention qu'il mérite dans les pensées critiques actuelles. Sans doute l'attention s'est-elle par trop portée, au cours des dernières décennies, sur les formes non étatiques du pouvoir, la « microphysique du pouvoir » de Michel Foucault étant exemplaire à cet égard[33]. Or, quelle est la nature de l'État néolibéral, par rapport aux formes d'État qui se sont succédées depuis les origines de l'époque moderne ? Quel est son degré d'interpénétration avec la société civile, avec les organisations économiques, les médias ou encore les partis politiques ? Comment les nouveaux liens entre l'État et la société civile affectent-ils les conditions de la transformation de l'un et de l'autre, et l'émergence de ce que Gramsci appelle la « société régulée », c'est-à-dire le communisme ?

Gramsci est non seulement un stratège, il est aussi un penseur des crises du capitalisme. Dans les sociétés que Gramsci qualifie d' « occidentales », les crises n'ont pas d'effets politiques immédiats. La raison en est que la société civile en absorbe ou amortit le choc, et empêche qu'elles contaminent la sphère politique. En « Occident », on trouve entre l'économie et la politique un ensemble de « tranchées » et de « fortifications » qui stabilisent le corps social et l'immunisent contre les catastrophes économiques. Surviennent toutefois les crises que Gramsci qualifie d' « organiques ». Ce terme désigne les cas où ces tranchées et fortifications ne résistent plus, où la catastrophe ne peut plus être confinée à la sphère économique, ce qui donne lieu à une crise « totale » du système. Celle-ci peut être de longue durée, Gramsci nous invite à concevoir les crises non sur le mode d'une temporalité unique et linéaire, mais comme des phénomènes spatio-temporellement complexes.

La conception gramscienne des crises permet d'interroger bien des aspects de la crise actuelle du capitalisme, celle qui commence (symboliquement) avec la faillite de la banque Lehman Brothers en 2008. Comment expliquer qu'une crise de cette ampleur, malgré ses effets désastreux en termes de chômage et de paupérisation, ne se soit pas traduite à ce jour par un effondrement correspondant des structures politiques ? La société civile joue-t-elle un rôle d'amortisseur de la crise ? Peut-elle le faire indéfiniment ? Le « printemps arabe » de 2010-2011 s'explique cependant en partie par le renchérissement du prix des denrées alimentaires. Il constitue en ce sens une traduction dans le champ politique de la crise économique. Comment se fait-il alors que dans cette région du monde, celle-ci ait contaminé la sphère institutionnelle ? Est-ce parce que la société civile des pays concernés n'en a pas absorbé le choc, et qu'elle ressemble par conséquent aux structures sociales que Gramsci qualifie d'« orientales », comme la Russie de 1917 ? Mais ces révolutions ont été accomplies par des sociétés civiles dynamiques, ce qui implique que certains secteurs de ces dernières sont en voie d' « occidentalisation ». On notera au passage que la question de l' « occidentalisation » des pays anciennement « orientaux » a fait l'objet, dans les années 1960 et 1970, de nombreux débats parmi les gramsciens latino-américains qui se sont interrogés sur le modèle – « Orient », « Occident » ou intermédiaire – auquel correspondait leur continent.

Gramsci nous offre également un appui sur la question des acteurs de la transformation sociale. Dans le marxisme classique, la classe ouvrière tient lieu de principal « sujet de l'émancipation », en ce sens qu'elle est porteuse du changement historique. Non pas, bien entendu, qu'elle ait jamais été l'unique acteur du changement social. Son importance résultait à la fois de son poids démographique dans les structures sociales des deux premiers tiers du XX^{e} siècle et de sa prépondérance dans l'imaginaire politique de cette époque. Avec la crise du mouvement ouvrier qui s'enclenche vers la fin des années 1950, et l'émergence d'une « nouvelle gauche » marxiste, anticolonialiste, féministe et écologiste, les acteurs de la transformation se multiplient et le prolétariat est peu à peu déchu de sa centralité. Les femmes, les (post)colonisés,

les fous, les étudiants, les prisonniers, les homosexuels... tous les acteurs relevant des « fronts » jadis qualifiés de « secondaires » apparaissent sur le devant de la scène, ce qui tend à complexifier considérablement la composition et l'articulation des luttes. Cette prolifération des acteurs de la transformation se poursuit à l'heure actuelle. Il suffit de penser à la notion de « multitude », remise au goût du jour par Michael Hardt et Toni Negri au cours des années 2000, et aux controverses qu'elle suscita[34].

À la lecture de Gramsci, le sentiment étrange s'impose qu'il avait anticipé la situation où nous nous trouvons aujourd'hui. C'est ce qui explique d'ailleurs que nombre de théoriciens critiques contemporains s'inspirent de lui. D'un côté, il n'est plus concevable d'accorder à la classe ouvrière industrielle – le plus souvent blanche et masculine – la centralité qui était jadis la sienne au sein du mouvement ouvrier. De l'autre, le capitalisme n'a jusqu'à preuve du contraire pas disparu, et il continue de se nourrir de cette forme de domination très spécifique qu'est l'*exploitation*, c'est-à-dire la captation de la plus-value. Ceci implique de conférer une place déterminante, si ce n'est centrale, au salariat, en tant qu'il est le substrat de la valorisation du capital.

Les concepts de « groupes subalternes » et de « volonté collective » qu'élabore Gramsci permettent peut-être de sortir de cette impasse conceptuelle, qui est aussi une impasse politique. Le premier aide à penser la pluralité des situations de domination, tout en tâchant de concevoir la spécificité de la logique du capital. Le second montre quant à lui le lien qui unit la question des acteurs de l'émancipation à celle des formes d'organisation. Après la défaite des conseils de Turin en 1920, Gramsci est hanté par la question du « parti », comme lieu de construction de la « volonté collective », mais aussi comme instance de socialisation des savoirs (les deux sont étroitement liés, car l'émergence d'une volonté collective suppose à ses yeux l'élaboration de savoirs communs). Les débats qui traversent la gauche radicale à l'heure actuelle à propos du (supposé) déclin de la « forme parti », l'émergence de la « forme réseau », ou d'autres types d'organisation, pourraient tirer bénéfice des intuitions du communiste italien sur ces questions. Ils démontrent en tout cas que les problématiques fondatrices de sa pensée sont actives jusqu'à ce jour.

Jacques Texier a employé à propos de Gramsci l'expression passée à la postérité de « théoricien des superstructures[35] ». Cette expression est discutable si elle implique que Gramsci aurait en quelque manière négligé les « structures », c'est-à-dire les processus socioéconomiques (ce n'est pas ce que dit Texier dans l'article d'où est tiré cette expression). Ce qui intéresse Gramsci, c'est le point d'indistinction entre les « structures » et les « superstructures », le moment où elles entrent en fusion. C'est tout le sens, comme on le verra, de son concept de « bloc historique ». Ceci l'a conduit à poser avec beaucoup d'acuité la question de la culture, de son rôle dans le maintien de l'ordre social, du lien entre « haute » culture et culture « populaire », ou encore de l'hégémonie d'une culture nationale sur une autre, par exemple la française sur l'italienne au tournant du XX^{e} siècle, ou l'états-unienne sur toutes les autres aujourd'hui.

Les profondes transformations de la culture contemporaine rendent d'autant plus précieuses les idées de Gramsci en la matière. L'internationalisation de pans importants des cultures nationales, l'apparition de nouvelles technologies de la communication comme Internet, le brouillage de la distinction entre culture « légitime » et culture « populaire » typique de l'époque « postmoderne » invitent à penser les formes culturelles à nouveaux frais. La culture comme la langue est un vecteur d'hégémonie, un champ de bataille traversé de notions et de significations qui sont de part en part politiques. À ce titre, elle doit elle aussi être abordée stratégiquement. Les classes dominantes l'ont compris, le « populisme autoritaire » (l'expression est de Stuart

Hall) par lequel elles ont répondu à la grande crise économique du milieu des années 1970 étant fondé sur un « recodage » conservateur de valeurs et d'affects présents dans la population.

Gramsci appartient à un temps – celui du marxisme classique – où les principaux théoriciens marxistes étaient aussi les principaux dirigeants des organisations ouvrières. L'auteur des *Cahiers de prison* n'a cessé de prendre part aux activités de direction du PCI, même depuis la prison, et a également participé un temps à celles de la III^e^ Internationale, devenant en 1922 représentant du PCI à l'exécutif de cette dernière. Gramsci a aussi été député à l'Assemblée nationale italienne à partir de 1924. Une scène d'anthologie rapportée par son biographe décrit Benito Mussolini assis à l'autre bout de l'hémicycle tendant attentivement l'oreille lorsque Gramsci prend la parole de sa voix fluette[36]. La théorie et la pratique sont donc inextricablement mêlées dans la trajectoire de Gramsci. L'auteur des *Cahiers de prison* a non seulement été un grand organisateur politique, il a aussi théorisé le rapport de plus en plus complexe existant entre ces deux instances et évalué l'impact d'une division du travail grandissante sur le socialisme à venir.

À l'heure du règne des « experts », de la spécialisation croissante de l'activité scientifique (en sciences naturelles aussi bien que sociales), une perspective gramscienne sur les nouveaux rapports entre la théorie et la pratique s'avère éclairante. La grande leçon de Gramsci en la matière est que la division du travail ne peut être combattue que collectivement. La question du rapport entre la théorie et la pratique est étroitement corrélée à celle de l'organisation, dont l'une des fonctions est de contrecarrer les effets pervers induits par la spécialisation en mettant les savoirs en circulation. Bien entendu, à chaque époque correspond une – ou plusieurs – forme d'organisation distincte, adaptée à la nature des rapports sociaux qui y règnent, ou au développement des technologies. Reste à déterminer le type d'articulation de la théorie et de la pratique qui correspond à la période présente...

C'est donc un programme de travail pour les années à venir que nous soumet Gramsci depuis un passé en apparence révolu. La stratégie, les crises du capitalisme, la question de l'organisation, celle de la culture et le rapport entre la théorie et de la pratique forment une constellation de problèmes dont l'élaboration doit déboucher sur une nouvelle culture socialiste. L'analyse des usages passés de Gramsci, la confrontation des *Cahiers de prison* au monde social actuel n'ont d'autre objectif en définitive que de préparer leurs usages futurs, dont on peut prévoir qu'ils seront riches et divers. La réception des « nouvelles pensées critiques » s'effectue fort heureusement en France depuis une dizaine d'années. Des auteurs contemporains majeurs deviennent enfin accessibles aux lecteurs francophones, permettant ainsi qu'une critique théorique se réarme progressivement. C'est toutefois se faire du contemporain une conception bien étriquée que de le limiter aux penseurs vivants ou récents. Gramsci est notre contemporain au même titre que Fredric Jameson, Judith Butler, David Harvey, Alain Badiou ou Álvaro Garcia Linera, et il l'est bien plus que nombre d'auteurs aujourd'hui présentés comme incontournables. C'est pourquoi nous avons besoin d'une nouvelle « Gramsci Renaissance ».

Avertissement

Nous avons limité le périmètre de cette anthologie aux *Cahiers de prison*, et laissé à des ouvrages à venir le soin de présenter les principaux écrits de Gramsci antérieurs à son emprisonnement en 1926. Les *Cahiers de prison* sont une œuvre si riche que plusieurs anthologies seraient nécessaires pour couvrir la surface – pour ne rien dire de la profondeur – des thèmes qui y sont abordés. Il existe d'ailleurs en anglais plusieurs anthologies des seuls *Cahiers*.

La cellule de Gramsci à Turi

Il va sans dire que ce choix ne signifie en aucun cas que les textes antérieurs ne présentent pas d'intérêt, loin s'en faut, et pas non plus qu'il existerait deux Gramsci, l'un précédant 1926, l'autre postérieur. Les idées de Gramsci ont naturellement évolué au fil de ses expériences politiques (la défaite des conseils de Turin en 1920 notamment) et de ses lectures, mais nulle « coupure épistémologique » ne peut être identifiée dans sa trajectoire intellectuelle.

La chronologie de rédaction des *Cahiers de prison* est désormais connue avec précision[37]. Trois phases peuvent être repérées. De février 1929 (avant cette date, Gramsci n'avait pas la permission d'écrire) au début de l'année 1932, Gramsci rédige neuf premiers cahiers, auxquelles s'ajoutent quatre cahiers contenant des traductions (qui ne figurent pas dans l'édition critique italienne des *Cahiers*), par exemple des *Thèses sur Feuerbach* de Marx.

Une seconde phase s'étend de mi-1932 à mi-1933. Gramsci élabore à cette époque les quatre « cahiers spéciaux » (numérotés de 10 à 13 dans l'édition critique), et il entame la rédaction des cahiers 14, 15 et 17. Les « cahiers spéciaux » sont souvent des révisions (substantielles) et des élaborations de textes de la première période. À bien des égards, ils constituent le cœur des *Cahiers de prison*.

Une troisième période va de mi-1933 à mi-1935. À partir de 1935, la santé de Gramsci se dégrade au point de l'empêcher de travailler. Cette troisième période inclut des élaborations de cahiers antérieurs, mais elle est aussi l'occasion pour Gramsci de se livrer à l'analyse de nouveaux objets, comme c'est le cas dans le cahier 22 « Américanisme et fordisme » (1934), ou dans ses notes sur l'étude de la grammaire (cahier 29, 1935).

Nous avons regroupé les passages sélectionnés dans des chapitres de notre confection, en

tâchant de respecter autant que possible la chronologie de rédaction des *Cahiers*. Chaque chapitre est accompagné d'une introduction qui en commente les principaux thèmes et qui établit des liens avec des thèmes abordés dans d'autres chapitres. Les *Cahiers* contiennent de nombreuses références à des auteurs ou des ouvrages d'importance variable sur lesquels Gramsci s'appuie pour élaborer ses raisonnements. Nous n'avons précisé ces références que lorsqu'elles sont utiles pour la compréhension immédiate du texte. Pour davantage de précision, on se reportera au très riche appareil de notes de l'édition Gallimard.

Les *Cahiers de prison* sont une œuvre très cohérente, compte tenu des circonstances dans lesquelles ils ont été écrits. Cette cohérence est de caractère cyclique, Gramsci ne cessant de revenir et d'élaborer un nombre relativement limité de problématiques liées entre elles.

---

1. La meilleure interprétation d'ensemble de l'œuvre de Gramsci à ce jour est celle de Peter D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden, Brill, 2009.

2. *Los usos de Gramsci* est le titre d'un ouvrage important du gramscien argentin Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci*, Mexico, ed. Pasado y Presente, 1977.

3. Voir à ce propos Fabio Frosini, « Beyond the Crisis of Marxism : Gramsci's contested Legacy », in Jacques Bidet et Stathis Kouvelakis (ed.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden, Brill, 2007.

4. Voir David Forgacs, « Gramsci and Marxism in Britain », in *New Left Review*, I/176, juillet-août 1989.

5. Voir par exemple Stuart Hall, « The Great Moving Right Show », in *Marxism Today*, janvier 1979.

6. Cornel West, « Marxist Theory and the Specificity of Afro-American Oppression », in Lawrence Grossberg et Cary Nelson (éd.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press, 1988. Sur le rapport entre Cornel West et Gramsci, voir aussi Michele Filippini, *Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*, Odoya, Bologna, 2011, chap. I.

7. Voir par exemple Perry Anderson, « Origins of the Present Crisis », in *New Left Review*, I/23, janvier-février 1964.

8. Voir la traduction française, Perry Anderson, *Sur Gramsci*, Paris, Maspero, 1978.

9. Eric Hobsbawm, *Les Bandits*, Paris, Zones/La Découverte, 2008.

10. Voir par exemple Domenico Losurdo, *Gramsci. Du libéralisme au communisme critique*, Paris, Syllepse, 2005.

11. Un choix de *Lettres de prison* est paru en 1953, suivi d'un premier recueil de *Textes choisis* en 1959, et d'un *Gramsci dans le texte* en 1975, édité par François Ricci aux Éditions sociales. La dernière anthologie de Gramsci en date en France est celle d'André Tosel, parue en 1983 chez le même éditeur. À signaler également un choix de textes proposé par Jacques Texier chez Seghers en 1966.

12. André Tosel, in « In Francia », Eric Hobsbawn et Antonio Santucci (éd.), *Gramsci in Europa e in America.* Bari, Laterza, 1995. L'expression « Gramsci Renaissance » est à l'origine de Paolo Pulina.

13. Sur le lien entre Gramsci et Althusser, voir Pierre Macherey, « *Verum est factum* : les enjeux d'une philosophie de la praxis et le débat Althusser-Gramsci », *in* Stathis Kouvelakis et Vincent Charbonnier (éd.), *Sartre, Lukacs, Althusser, des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, 2005 ; et Peter Thomas, *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, chap. I. Althusser s'était référé une première fois à Gramsci dans *Lire Le Capital*.

14. Voir André Tosel, « La presse comme appareil d'hégémonie dans les *Cahiers de prison* », in *Le Marxisme du XX^e^ siècle*, Paris, Syllepse, 2009.

15. Voir Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, Paris, PUF, 1978.

16. Voir par exemple Bob Jessop, *State Power*, Londres, Polity Press, 2007.

17. Voir Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris, Fayard, 1975.

18. Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1985.

19. Il est intéressant de constater qu'à l'exception d'Althusser, aucun des représentants de la mouvance structuraliste et poststructuraliste (Deleuze, Derrida, Foucault, Barthes, Lévi-Strauss...) ne se réfère à Gramsci. Sur le rapport entre Gramsci et Foucault, voir Bob Jessop, « Pouvoir et stratégies chez Poulantzas et Foucault », in *Actuel Marx*, n°36, 2004.

20. Voir par exemple Edward Saïd, « History, Literature, and Geography », in *Reflections on Exile, and Other Literary and Cultural Essays*, Londres, Granta Books, 2001.

21. Voir Ranajit Guha, « Gramsci in India : Hommage to a Teacher », in *Journal of Modern Italian Studies*, 16 (2), 2011.

22. Antonio Gramsci, « Quelques thèmes de la question méridionale », in *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1980, vol. 3.

23. Sur le lien entre Gramsci et les études subalternes, voir Vinayak Chaturvedi (éd.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Londres, Verso, 2000.

24. Carlos Nelson Coutinho, *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento politico*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999.

25. Voir Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, Paris, Les Solitaires Intempestifs, 2009.

26. Voir Robert Paris, « Géographie du sorélisme », in Jacques Julliard et Shlomo Sand (éd.), *Georges Sorel en son temps*, Paris, Seuil, 1985.

27. Voir par exemple Stephen Gill, *Power and Resistance in the New World Order*, New York, MacMillan-Palgrave, 2008.

28. Pour une mise au point sur le concept de « révolution passive », voir Adam Morton, « The Continuum of Passive Revolution », in *Capital & Class*, 34 (3), 2010.

29. Voir par exemple Amartya Sen, « Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci », in *Journal of Economic Literature*, 41 (4), 2003. Sur le rapport entre Gramsci et Sraffa, voir Nerio Naldi, « Two Notes on Piero Sraffa and Antonio Gramsci », in *Cambridge Journal of Economics*, juillet 2011.

30. Voir Ernst Bloch, *Thomas Münzer. Théologien de la révolution*, Paris, 10/18, 1975 (première édition : 1921), p. 57.

31. Voir Antonio Gramsci, « La révolution contre *Le Capital* », in *Écrits politiques*, vol. I, Paris, Gallimard, 1975.

32. Voir à ce propos Martin van Creveld, *La Transformation de la guerre*, Paris, Perrin, 1998.

33. Voir Alex Callinicos, *The Resources of Critique*, Londres, Polity Press, 2006.

34. Voir Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche. Une cartographie des pensées critiques*, Paris, Zones/La Découverte, 2010, chap. V.

35. Voir Jacques Texier, « Gramsci, théoricien des superstructures », in *La Pensée*, n°139, juin 1968. Ce texte est une réponse à l'interprétation de Gramsci par Norberto Bobbio, qui considère que l'auteur des *Cahiers* rompt résolument avec le marxisme en faisant des superstructures (État, institutions, idées...) le moteur du changement historique. Voir Norberto Bobbio, « Gramsci e la concezione della società civile », in *Saggi su Gramsci*, Milan, Feltrinelli, 1990.

36. Giuseppe Fiori, *La Vie de Antonio Gramsci*, Paris, Hachette, 1977, p. 360.

37. Nous nous appuyons ici sur Peter Thomas, *The Gramscian Moment*, *op. cit.*, p. 113-116, qui s'inspire lui-même de Fabio Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui « Quaderni del Carcere »*, Roma, Carocci, 2003. Voir aussi l'introduction générale à l'édition Gallimard des *Cahiers de prison* par Robert Paris.

I. État, société civile, stratégie

Cahier 3 : « Mélanges », 1930, § 34 – Cahier 6 : « Mélanges », 1930-1932, § 88, 138 – Cahier 7 : « Notes de philosophie et Mélanges », 1930-1931, § 16 – Cahier 8 : « Notes éparses et Notes de philosophie », 1931-1932, § 2

Ces premiers extraits nous font directement entrer dans le vif des problématiques gramsciennes. Ils contiennent en effet deux des passages les plus célèbres des *Cahiers de prison* : celui où Gramsci définit l'État comme « société politique + société civile, c'est-à-dire une hégémonie cuirassée de coercition » ; et celui qui soutient qu'en Occident, l'État est seulement « une tranchée avancée derrière laquelle se trouvait une chaîne solide de fortifications et de casemates [...] », à savoir la « société civile ». La constellation de concepts que Gramsci élabore en captivité, lesquels reposent en bonne part sur son expérience de militant communiste d'avant l'emprisonnement, se met progressivement en place. La dialectique de l'hégémonie et de la coercition, caractéristique du pouvoir moderne, est inséparable de la question de l'État, en tant qu'instrument de la violence de classe, mais aussi qu'organisateur du consentement des masses. Le rapport entre État et société civile ne se présente pas de la même façon en Orient (par exemple en Russie) et en Occident, deux termes qui renvoient certes à des aires géographiques, mais qui désignent davantage encore le type de lien qui unit l'État et la société civile, et sont donc susceptibles de se rencontrer partout.

Dans le cas de l'Occident, le pouvoir n'est pas seulement ni même principalement concentré dans l'État. Il a eu le temps de s'insinuer en profondeur dans le corps social, jusqu'à rendre malaisée la séparation de la société politique et de la société civile. Il faut insister sur le fait que Gramsci ne reconduit pas telle quelle la distinction libérale entre la société civile et l'État. Tout au long des *Cahiers de prison*, il cherche à la problématiser, le concept très original d'État – d' « État intégral » – qu'il élabore étant le fruit de cette problématisation. La société civile et l'État ne sont en tout cas pas deux entités topologiquement distinctes.

La distinction entre l'Orient et l'Occident force à penser à nouveaux frais la question de la stratégie révolutionnaire. Elle implique de ne pas chercher à transférer sans autre forme de procès, comme le faisaient nombre de marxistes de son temps, l'expérience d'Octobre 1917 en Europe de l'Ouest. Ceci suppose non de renoncer à la « guerre de mouvement » qui a fait le succès des bolcheviques dans un contexte « oriental » où l'État concentre l'essentiel du pouvoir, mais de la considérer comme un « moment » de la « guerre de position ». Ces deux types de stratégies, dont Gramsci propose dans ces cahiers une définition parmi d'autres à venir, ne sont par conséquent pas opposées. La stratégie révolutionnaire adéquate dans une conjoncture donnée est celle qui trouve le juste rapport entre les deux. On notera au passage l'omniprésence dans les *Cahiers de prison* du vocabulaire militaire, qui caractérise d'ailleurs non seulement la pensée gramscienne mais l'ensemble du marxisme classique, de Marx et Engels à Kautsky, Lénine, Rosa Luxemburg et Trotski.

Le premier extrait (Cahier 3) porte sur les périodes de transition et de crise, lors desquelles « l'ancien meurt et le nouveau ne peut pas naître », comme le dit Gramsci dans un passage lui aussi fameux. Et il ajoute : c'est alors qu'apparaissent les « phénomènes morbides » les plus divers, un constat auquel ce début de XXI^{e} siècle apporte confirmation si besoin était. La question des « crises organiques » réapparaîtra à plusieurs reprises dans les cahiers suivants. Ici, Gramsci

constate qu'en temps de crise, un « scepticisme » à l'égard de toutes les idéologies se fait jour. Ce scepticisme risque bien sûr de détourner les individus de la politique, mais paradoxalement, il rend envisageable l'émergence d'une « culture nouvelle », puisque les superstructures renouent avec les structures, c'est-à-dire les positions de classe.

Ces extraits montrent à quel point l'univers intellectuel de Gramsci (l'un des univers intellectuels auxquels il appartient, pas le seul) est celui du marxisme. Trotski (appelé ici Bronstein), Lénine (Illitchi), et Rosa (Luxemburg) sont évoqués dans le cours de l'argumentation, les thèses du communiste italien s'élaborant dans le prolongement – positif ou négatif – des leurs. Lénine en particulier jouit d'un immense prestige à ses yeux, il le considère notamment comme le véritable fondateur de la problématique de l'hégémonie. Ceci montre combien sont erronées les interprétations qui font de Gramsci un antiléniniste. L'auteur des *Cahiers de prison* entraîne le marxisme sur des voies jusque-là inexplorées, mais il les explore en marxiste, et même en léniniste.

Les cahiers les plus « politiques » qui prolongent les thématiques de ce premier chapitre figurent au chapitre V (« Machiavel, la politique, le prince moderne et les classes subalternes »). Le chapitre II (« Le moment de l'hégémonie ») élabore quant à lui plus avant le concept d'hégémonie, en tant que concept indissociablement politique et philosophique, la philosophie et la politique étant pour Gramsci en dernière instance une seule et même chose.

Cahier 3

§<34> *Passé et présent*. L’aspect de la crise moderne que l’on déplore comme une « vague de matérialisme » est lié à ce que l’on appelle « crise d’autorité ». Si la classe dominante a perdu le consentement, c’est-à-dire si elle n’est plus « dirigeante », mais uniquement « dominante », et seulement détentrice d’une pure force de coercition, cela signifie précisément que les grandes masses se sont détachées des idéologies traditionnelles, qu’elles ne croient plus à ce en quoi elles croyaient auparavant, etc. La crise consiste justement dans le fait que l’ancien meurt et que le nouveau ne peut pas naître : pendant cet interrègne on observe les phénomènes morbides les plus variés.

Il faut relier à ce paragraphe quelques observations déjà faites sur la « question des jeunes ». Celle-ci est déterminée par la « crise d’autorité » des vieilles générations dirigeantes et par les obstacles mécaniques opposés à ceux qui pourraient diriger pour les empêcher de mener à bien leur mission. Le problème est le suivant : une rupture entre les masses populaires et l’idéologie dominante aussi grave que celle qui s’est produite après la guerre peut-elle être « guérie » par le pur exercice de la force qui empêche les nouvelles idéologies de s’imposer ? L’interrègne, la crise, à laquelle on refuse ainsi une solution historique normale, se résoudra-t-elle nécessairement en faveur d’une restauration de l’ancien ? Étant donné le caractère des idéologies, c’est à exclure, mais non dans un sens absolu. En tout cas la dépression physique conduira, à la longue, à un scepticisme diffus et une nouvelle *combinazione* naîtra, dans laquelle le catholicisme, par exemple, deviendra encore davantage un pur jésuitisme, etc. Ceci permet également de conclure que se forment les conditions les plus favorables pour une expansion inouïe du matérialisme historique. C’est la pauvreté initiale elle-même, que le matérialisme historique ne peut pas ne pas avoir comme théorie diffuse de masse, qui renforcera son expansion. La mort des vieilles idéologies prend la forme d’un scepticisme envers toutes les théories et toutes les formules générales, et d’une application au pur fait économique (gain, etc.) et à la politique non seulement réaliste de fait (comme toujours), mais cynique dans ses manifestations immédiates (rappeler l’histoire du *Preludio al Machiavelli*, écrit peut-être sous l’influence du Pr Rensi qui, pendant une certaine période – en 1921 ou 1922 – exalta l’esclavage comme un moyen moderne de politique économique). Mais cette réduction à l’économie et à la politique signifie justement réduction des superstructures les plus élevées à celles qui adhèrent le plus à la structure, c’est-à-dire possibilité [et nécessité] de la formation d’une nouvelle culture.

Cahier 6

§<88> *État-gendarme-veilleur de nuit, etc.* Cet argument est à méditer : la conception de l'État-gendarme-veilleur de nuit, etc., (en laissant de côté la connotation polémique : gendarme, veilleur de nuit, etc.) n'est-elle pas la seule conception de l'État qui dépasse les phases extrêmes de « l'économie corporative » ? Nous sommes toujours sur le terrain de l'identification entre État et Gouvernement, identification qui est, justement, une expression de la forme de l'économie corporative, c'est-à-dire de la confusion entre société civile et société politique ; car il faut noter qu'il entre dans la notion générale d'État des éléments qu'il faut rattacher à la notion de société civile (en ce sens, pourrait-on dire, qu'État = société politique + société civile, c'est-à-dire une hégémonie cuirassée de coercition). Dans une doctrine de l'État qui conçoit celui-ci comme susceptible tendanciellement de disparaître et de se dissoudre dans la société réglée, l'argument est fondamental. On peut imaginer que l'élément État-coercition disparaîtra au fur et à mesure que s'affirmeront des éléments de plus en plus considérables de la société réglée (ou de l'État éthique ou de la société civile). Les expressions d'État éthique ou de société civile signifieraient que cette « image » d'un État sans État était présente aux plus grands représentants de la science politique et du droit, dans la mesure où ils se plaçaient sur le terrain de la science pure (= pure utopie, car basée sur la supposition que tous les hommes sont réellement égaux et donc également raisonnables et moraux, c'est-à-dire susceptibles d'accepter la loi spontanément, librement et non par coercition, comme imposée par une autre classe, comme quelque chose d'étranger à la conscience). Il faut rappeler que l'expression de veilleur de nuit appliquée à l'État libéral est de Lasalle, c'est-à-dire d'un étatiste dogmatique et non dialectique. (Bien voir la doctrine de Lasalle sur ce point et sur l'État en général, en opposition avec le marxisme.) Dans la doctrine de l'État --> société réglée, on devra, d'une phase où l'État sera égal au Gouvernement, et où l'État s'identifiera avec la société civile, passer à une phase d'État-veilleur de nuit, c'est-à-dire une organisation coercitive qui protégera le développement des éléments de la société réglée en continuel essor, et réduira donc graduellement ses interventions autoritaires et coercitives. Cela ne peut davantage faire penser à un nouveau « libéralisme », bien que ce doive être le début d'une ère de liberté organique.

§<138> *Passé et présent. Passage de la guerre de manœuvre (et de l'attaque frontale) à la guerre de position, même dans le domaine politique.* Cela me paraît la question de théorie politique la plus importante posée par l'après-guerre, et la plus difficile à résoudre de façon juste. Elle est liée aux questions soulevées par Bronstein qui, d'une façon ou d'une autre, peut être considéré comme le théoricien politique de l'attaque frontale à une époque où celle-ci n'est qu'une cause de défaite. Dans la science politique, ce passage n'est lié qu'indirectement à celui qui s'est produit dans le domaine militaire, même si, certainement, un lien existe, et s'il est essentiel. La guerre de position demande d'énormes sacrifices à des masses illimitées de population ; il faut donc une concentration inouïe de l'hégémonie et, par conséquent, une forme de gouvernement plus « interventionniste » qui prenne l'offensive plus ouvertement contre les opposants et organise d'une manière permanente l'« impossibilité » d'une désintégration interne : contrôle de tous genres, politiques, administratifs, etc., renforcement des « positions » hégémoniques du groupe dominant, etc. Tout ceci indique que l'on est entré dans une phase culminante de la situation politico-historique, puisque, en politique, la « guerre de position », une fois gagnée, est définitivement décisive. En politique la guerre de mouvement dure tant qu'il

s’agit de conquérir des positions non décisives et que toutes les ressources de l’hégémonie et de l’État ne sont donc pas mobilisées ; mais quand, pour une raison ou pour une autre, ces positions ont perdu leur valeur et que seules comptent les positions décisives, alors on passe à la guerre de siège, serrée, difficile, qui requiert des qualités exceptionnelles de patience et d’esprit inventif. En politique le siège est réciproque, malgré toutes les apparences, et le seul fait que celui qui domine doive faire étalage de toutes ses ressources montre le jugement qu’il porte sur l’adversaire.

Cahier 7

§<16> *Guerre de position et guerre de mouvement ou de front*. Il faut voir si la fameuse théorie de Bronstein sur la *permanence* du mouvement n'est pas un reflet politique de la théorie de la guerre de mouvement (se rappeler l'observation du général des cosaques Krasnov) et, en dernière analyse, le reflet des conditions générales économiques, culturelles, sociales d'un pays où les cadres de la vie nationale sont embryonnaires et incertains et ne peuvent devenir « une tranchée ou une forteresse ». Dans ce cas on pourrait dire que Bronstein, qui fait figure d'« occidentaliste », était au contraire cosmopolite, superficiellement national et superficiellement occidentaliste ou européen. Illitchi, au contraire, était profondément national et profondément européen. Bronstein, dans ses mémoires, rappelle qu'on lui avait dit que sa théorie s'était avérée bonne après quinze ans et il répond à l'épigramme par une autre épigramme. En réalité, sa théorie, en tant que telle, n'était bonne ni quinze ans avant, ni quinze ans après : comme cela arrive aux obstinés dont parle Guichardin, il approcha en gros la vérité, il a eu raison en ce qui concerne la prévision pratique la plus générale ; c'est comme si l'on disait que l'on prévoit qu'une petite fille de quatre ans deviendra mère et, quand à vingt ans elle le devient, on affirme « je l'avais deviné », mais en oubliant que [quand elle avait][1] quatre ans on voulait violer l'enfant, convaincu qu'elle deviendrait mère. Il me semble qu'Illitchi avait compris qu'il fallait passer de la guerre de mouvement, appliquée victorieusement en 1917 en Orient, à la guerre de position qui était la seule possible en Occident où, comme le remarque Krasnov, les armées pouvaient accumuler dans un espace limité des quantités immenses de munitions et où les cadres de la société étaient encore capables par eux-mêmes de devenir des tranchées très fortifiées. Telle me paraît être la signification de la formule « front unique » qui correspond à un seul front de l'Entente sous le commandement unique de Foch. Mais Illitchi n'eut pas le temps d'approfondir sa formule, même si l'on tient compte du fait qu'il ne pouvait l'approfondir que du point de vue théorique, alors que la tâche fondamentale était nationale, c'est-à-dire exigeait que l'on reconnût le terrain et qu'on établît des éléments de tranchée et de fortification représentés par les éléments de la société civile, etc. En Orient, l'État était tout, la société civile était primitive et sans forme ; en Occident, entre l'État et la société civile, il existait un juste rapport et derrière la faiblesse de l'État on pouvait voir immédiatement la solide structure de la société civile. L'État était seulement une tranchée avancée derrière laquelle se trouvait une chaîne solide de fortifications et de casemates ; bien entendu cela était variable d'État à État mais c'est justement pourquoi il fallait analyser attentivement ce phénomène au niveau national.

On peut comparer la théorie de Bronstein à celle de certains syndicalistes français sur la grève générale et à la théorie de Rosa dans le petit livre traduit par Alessandri : le petit livre de Rosa[2] et la théorie de Rosa ont du reste exercé une influence sur les syndicalistes français comme on le voit par certains articles de Rosmer sur l'Allemagne dans *La Vie ouvrière* (première série, en petits fascicules) : elle dépend aussi en partie de la théorie de la spontanéité.

Cahier 8

§<2> *L’État et la conception du droit*. La révolution qu’apporte la classe bourgeoise à la conception du droit et donc à la fonction de l’État réside tout particulièrement dans la volonté de conformisme (d’où le caractère éthique du droit et de l’État). Les classes dominantes précédentes étaient essentiellement conservatrices en ce sens qu’elles ne tendaient pas à mettre en place un passage organique des autres classes à la leur, et donc à élargir « techniquement » et idéologiquement leur sphère de classe : c’est la conception d’une caste fermée. La classe bourgeoise se définit elle-même comme un organisme continuellement en mouvement, capable d’absorber, en l’assimilant à son niveau culturel et économique, toute la société : la fonction de l’État dans son ensemble est transformée : l’État devient « éducateur », etc. Il suffit qu’il se produise un arrêt et que l’on retourne à la conception de l’État en tant que force pure, etc. La classe bourgeoise est « saturée » : non seulement elle ne s’élargit pas, mais elle se désagrège ; non seulement elle n’assimile pas de nouveaux éléments mais elle perd une partie d’elle-même (ou du moins les pertes sont de loin plus nombreuses que les assimilations). Une classe qui, se définissant comme susceptible d’assimiler toute la société, serait aussi vraiment capable de réaliser ce processus, mènerait cette conception du droit et de l’État à un tel niveau de perfection qu’elle considérerait comme inutile la finalité de l’État du droit, puisque ayant accompli leur tâche ils ont été absorbés par la société civile.

---

1. Les mots et groupes de mots entre crochets signalent des variantes ou ajouts dans le manuscrit. *(N.d.E.)*
2. Il s’agit de *Grève de masse, parti et syndicat* (Maspero, 1969).

II. Le moment de l'hégémonie

Cahier 10 : « La philosophie de Benedetto Croce », 1932-1935, 10(I) § 1, 4, 7, 9, 11, 12, 13 (5) ; 10(II) § 6, 12, 17, 28 (2), 35, 41 (1, 12), 44, 48, 52, 59 (1, 2), 61

Dans le cahier 10, Gramsci se confronte à l'un des penseurs les plus importants de son temps, au plan italien mais aussi européen, à savoir le philosophe Benedetto Croce[1]. Il désigne l'étude qui serait née de ce cahier, s'il avait eu le temps de la mener à bien, l'*Anti-Croce*, sur le modèle de l'*Anti-Dühring* de Friedrich Engels[2]. Étudier Croce et le soumettre à critique permet à Gramsci de réaliser plusieurs objectifs. D'abord, se confronter au meilleur de la pensée dominante de son temps. La conviction de Gramsci, répétée à plusieurs reprises dans les *Cahiers de prison*, est que le marxisme est d'autant meilleur que les adversaires qu'il se donne sont bons, autrement dit qu'il affronte les « sommets » de la pensée dominante. Comme il le dira plus tard, il y a quelque chose d'infantile dans le fait de prendre pour cible des penseurs médiocres, le risque étant dans ce cas que la médiocrité contamine le critique lui-même. Croce, de ce point de vue, est un adversaire de choix.

Gramsci soutient par ailleurs que Croce est beaucoup plus influencé par le marxisme qu'il ne le reconnaît. Il affirme même que l'œuvre de Croce est à bien des égards une « retraduction » (c'est son terme) du marxisme dans le langage de l'idéalisme, de la même manière que Marx s'était livré en son temps à une « traduction » de l'idéalisme hégélien dans le langage de l'historicisme, donnant ainsi naissance au marxisme. Se ressent ici l'influence des études de philologie que Gramsci avait accomplies à Turin dès 1911, son intérêt pour la problématique du langage n'ayant jamais disparu. Pour Gramsci comme pour Althusser, il y a une lutte des classes dans la théorie, la question de savoir quel camp parvient à imposer son terrain – c'est-à-dire son langage et ses catégories – à ses adversaires étant un élément crucial du rapport de force. L'histoire des idées peut en ce sens être conçue comme l'histoire des « traductions » et des « contre-traductions » de doctrines rivales les unes dans les autres. On ne peut bien sûr manquer de songer au néolibéralisme actuel, à sa domination culturelle sans partage dans les années 1980 et 1990 (sans doute moindre dès les années 2000), qui force ses opposants à employer son vocabulaire. La confrontation avec Croce a donc pour enjeu de « traduire » à nouveau l'idéalisme dans le langage du marxisme, mais d'un marxisme qui parviendrait à intégrer et donc dépasser le « moment Croce ».

Le rapport de Gramsci à Croce n'est cependant pas seulement instrumental, il est aussi d'inspiration. Il est en réalité les deux simultanément. Que l' « histoire éthico-politique » de Croce soit idéaliste n'empêche pas qu'elle puisse servir, moyennant transformation, à faire évoluer le marxisme (la « philosophie de la praxis », une expression qu'utilisait aussi Antonio Labriola, qui fut le maître de Croce) dans un sens souhaitable. Cela n'empêche pas, en particulier, de mettre à contribution les catégories de Croce pour élaborer un concept proprement marxiste d'hégémonie, ce qui est précisément l'opération à laquelle se livre l'auteur des *Cahiers de prison*. En langage marxiste, « histoire éthico-politique » se traduit donc par « hégémonie ». Les deux sources de ce concept évoquées jusqu'ici sont donc Lénine et Croce – où l'on voit que Gramsci combine une attention maximale aux doctrines non-marxistes de son temps avec la volonté, lorsqu'il en détourne un concept (presque au sens d'un détournement artistique), de le

rendre endogène au marxisme, en l'intégrant au répertoire conceptuel de ce dernier.

Un passage remarquable à cet égard est celui où Gramsci affirme que, contrairement à ce que soutient Croce, le marxisme prend très au sérieux les superstructures, et ne les considère nullement comme de simples « apparences ». Les superstructures sont des faits, au même titre que les faits économiques, les deux étant inextricablement mêlés. Le concept de « bloc historique » que Gramsci emploie dans ce cahier, et qu'il croit (à tort) emprunter à Georges Sorel, désigne précisément le point de soudure ou d'indistinction dialectique entre ces deux instances. Être marxiste pour Gramsci, ce n'est donc pas expliquer les superstructures par les structures. C'est se placer précisément à ce point d'indistinction, et tâcher de comprendre son évolution au cours de l'histoire. Comme on l'a dit, cette importance accordée aux superstructures aura une influence considérable dans la seconde moitié du XX^e^ siècle, elle permettra à divers courants de pensée critiques – parmi lesquels les *cultural* et les *subaltern studies* – d'allier analyse économique et analyse des formes culturelles.

Sa confrontation avec Croce est l'occasion pour Gramsci d'analyser la fonction de l'intellectuel dans le monde moderne. Cette réflexion, qui parcourt l'ensemble des *Cahiers*, est particulièrement développée au chapitre IV de ce livre. Croce est comparé à un « pape » – un « pape laïc », dit Gramsci dans une lettre – qui, bénissant les armes des deux belligérants, voudrait se situer au-dessus d'eux, c'est-à-dire en surplomb de la lutte des classes. Comme l'a montré Pierre Bourdieu – et avant lui Karl Marx – ce mythe du penseur incréé dépositaire d'un savoir objectif est l'idéologie propre aux intellectuels. Gramsci dénonce naturellement cette prétention à la neutralité, tâche relativement aisée vu la centralité politique et culturelle de Croce dans l'Italie de son temps. L'influence de ce dernier, il est intéressant de le constater, passait notamment par sa capacité à varier les registres discursifs, faisant se succéder de courts essais consacrés à l'actualité à d'imposants traités historico-philosophiques. Là encore, Gramsci suggère que les révolutionnaires peuvent apprendre de lui. Gramsci oppose au « pape Croce » le « philosophe démocratique », qui non seulement sait que la position de surplomb n'existe pas, mais que l'engagement militant dans une situation est une condition de sa connaissance objective. Le thème du philosophe démocratique est à mettre en rapport avec ce que Gramsci dit des « intellectuels organiques » (voir ci-après le chapitre IV).

Croce comme intellectuel est inséparable de Croce comme « parti politique ». Le philosophe napolitain n'a jamais formellement adhéré à un parti. Pourtant, il a dispensé ses conseils au parti libéral – au sens large de l'ensemble des partisans du libéralisme – au fil des années. Ce parti avançait en Italie le plus souvent en ordre dispersé. Or c'est justement le lien de chaque secteur avec Croce (et d'autres intellectuels du même type) qui garantissait sa cohésion idéologique. Croce était en ce sens pleinement un homme de parti. On trouverait facilement aujourd'hui – à vrai dire à toutes les époques – des cas de personnalités qui, sans être à strictement parler membres d'organisations politiques, exercent une fonction de cohésion ou de regroupement partisan au sens large, particulièrement en temps de crise d'hégémonie.

L'*Anti-Croce* inaugure un cycle de réflexion concernant le rapport entre la théorie et la pratique, l'un des thèmes les plus importants des *Cahiers*, peut-être même le plus important avec la question de l'hégémonie. Gramsci qualifie la révolution russe d' « événement philosophique » ou « fait de connaissance ». Il ajoute que si Lénine (Illitchi) est un authentique philosophe, c'est parce qu'il est un dirigeant politique qui a réalisé un « appareil hégémonique » en construisant l'État soviétique. Être un philosophe dans les conditions du XX^e^ siècle ne consiste donc pas à être un continuateur de l'histoire de la philosophie. Cela consiste à intervenir dans le champ politique, c'est-à-dire à abolir la séparation de la politique et de la philosophie.

Abolir cette séparation implique aussi de réfléchir au lien entre forme « sophistiquée » et forme « populaire » – « dégradée » est le terme qu'emploie Gramsci – du marxisme. Celui-ci appartient au petit nombre de doctrines dans l'histoire qui ont débordé les milieux intellectuels et se sont incarnées dans des organisations comptant des centaines de milliers, voire des millions de membres. Le modèle qu'invoque Gramsci pour penser ce problème est l'Église catholique, l'opposition entre marxismes sophistiqué et dégradé étant comparée à celle entre « catholicisme populaire » et « catholicisme des théologiens ». La réflexion de Gramsci sur cette question est notamment poursuivie ici au chapitre III.

Gramsci introduit dans le cahier 10 l'un de ses concepts les plus connus, qui a beaucoup servi à penser les processus révolutionnaires au XX^e^ siècle (notamment dans le tiers-monde), à savoir le concept de « révolution passive », que Gramsci emprunte à Vincenzo Cuoco (1770-1823). Ce cahier en fournit l'une des principales définitions. La révolution passive désigne les cas de changement social « par le haut », où l'État effectue des modifications dans la structure politique et économique, sans toutefois toucher aux rapports de propriété, et ce dans un contexte de passivité de la population. Une révolution passive n'est pas une « fausse » révolution, ses conséquences peuvent être importantes, mais les changements qu'elle induit ne sont pas endogènes, ils ne procèdent pas des rapports de classe inhérents à la société considérée. Comme le dira Gramsci, ces changements sont souvent importés dans un pays par une puissance extérieure, qui lui impose alors son hégémonie.

Cahier 10 (I)

§<1> L'attitude de Croce pendant la neutralité et la guerre indique quels intérêts intellectuels et moraux (et donc sociaux) dominent encore aujourd'hui son activité littéraire et philosophique. Croce réagit contre la présentation populaire (avec la propagande qui en découle) de la guerre en tant que guerre de civilisation et donc à caractère religieux, ce qui en théorie devrait conduire à l'anéantissement de l'ennemi. Croce voit dans le moment de la paix celui de la guerre et dans le moment de la guerre celui de la paix ; il se bat pour que les possibilités de médiation entre ces deux moments ne soient jamais détruites. La paix devra succéder à la guerre et elle peut obliger à des alliances bien différentes de celles qui existaient pendant la guerre : mais comment une collaboration entre les États serait-elle possible après le déchaînement des fanatismes religieux de la guerre ? Il s'ensuit qu'on ne peut et ne doit élever aucune nécessité immédiate de la politique au rang de critère universel. Mais ces termes ne recouvrent pas exactement l'attitude de Croce. On ne peut dire en effet qu'il soit contre la présentation de la guerre en termes « religieux » en tant qu'il s'agit là d'une nécessité politique, visant à ce que les grandes masses populaires mobilisées soient prêtes à se sacrifier dans les tranchées et à mourir : c'est là un problème de technique politique qu'il appartient aux techniciens de la politique de résoudre. Ce qui est important pour Croce, c'est que les intellectuels ne s'abaissent pas au niveau de la masse mais qu'ils comprennent que l'idéologie est une chose, un instrument pratique pour gouverner et que la philosophie et la religion en sont une autre, qu'il ne faut pas prostituer dans la conscience des prêtres. Les intellectuels doivent être des gouvernants et non des gouvernés, des constructeurs d'idéologies pour gouverner les autres et non des charlatans qui se laissent mordre et empoisonner par leurs propres vipères. Croce représente donc la grande politique contre la petite, le machiavélisme de Machiavel contre celui de Stenterello[3]. Il se place très haut et il pense certainement que même les critiques les plus furieuses et les attaques personnelles les plus sauvages sont politiquement nécessaires et utiles afin de pouvoir maintenir sa position élevée. On ne peut comparer l'attitude de Croce pendant la guerre qu'à celle du pape, qui était le chef des évêques qui bénissaient les armes des Allemands et des Autrichiens et de ceux qui bénissaient les armes des Italiens et des Français, sans que cela soit contradictoire. [*cf. Etica e Politica*, p. 343 : « Hommes d'Église, qu'il faut comprendre ici comme l'Église elle-même, etc. »]

§<4> *Éléments de la popularité relative de la pensée de Croce*. Elle est d'autant plus remarquable qu'il n'y a rien chez lui qui puisse frapper l'imagination et susciter de fortes passions ou donner lieu à des mouvements de caractère romantique. (On ne tient pas compte ici de la popularité des idées esthétiques de Croce qui ont alimenté une littérature journalistique de dilettantes.) Un des éléments est d'ordre stylistico-littéraire. Benjamin Crémieux a écrit que Croce est le plus grand prosateur italien après Manzoni, mais peut-être cette référence peut-elle susciter des idées fausses et préconçues ; il me paraît plus juste de situer les écrits de Croce dans la ligne de la pensée scientifique italienne qui a eu des écrivains tels que Galilée. Un autre élément est l'élément éthique qui réside dans la fermeté de caractère dont Croce a fait preuve à diverses occasions de la vie nationale et européenne ; par exemple l'attitude qu'il a eue pendant et après la guerre, attitude que l'on pourrait appeler goethéenne. Alors que de nombreux intellectuels perdaient la tête et ne savaient plus s'orienter dans le chaos général, reniaient leur propre passé, voguaient lamentablement dans le doute, ignorant qui allait être le plus fort, Croce est resté imperturbable dans sa sérénité et dans l'affirmation de sa foi dans le fait que

« métaphysiquement le mal ne peut l'emporter et que l'histoire est rationalité ». Mais il faut dire que l'élément le plus important de la popularité de Croce est inhérent à sa pensée et à sa méthode de penser : on le trouve dans le fait que la philosophie de Croce adhère beaucoup plus à la vie que n'importe quelle autre philosophie spéculative. De ce point de vue l'écrit de Croce qui a pour titre « Il filosofo » est intéressant (réimprimé dans *Eternità e storicità della filosofia*, Rieti, 1930 ; et tous les écrits rassemblés dans ce petit livre) car on y trouve, sous une forme brillante, les principales caractéristiques qui distinguent l'activité de Croce de celle des « philosophes » traditionnels. Dissolution du concept de « système » fermé et défini, et donc pédant et obscur en philosophie ; affirmation que la philosophie doit résoudre les problèmes que le processus historique présente au fur et à mesure de son développement. Le caractère systématique est recherché non dans une structure architecturale externe mais dans la cohérence interne et dans l'aptitude féconde à comprendre chaque solution particulière. La pensée philosophique n'est donc pas conçue comme une évolution – d'une pensée à une autre pensée – mais comme pensée de la réalité historique. Cette position explique que Croce soit beaucoup plus populaire dans les pays anglo-saxons que dans les pays germaniques ; les Anglo-Saxons ont toujours préféré aux conceptions du monde qui se présentent sous la forme de grands systèmes confus celles qui se présentent comme des expressions du sens commun, complété par la critique et par la réflexion, comme la solution de problèmes moraux et pratiques. Croce a écrit des centaines de petits essais (comptes rendus, articles) dans lesquels sa pensée idéaliste circule de manière intense sans pédanterie scolaire ; chaque solution semble se suffire à elle-même, apparaît acceptable indépendamment des autres car elle est présentée précisément comme une expression du bon sens ordinaire. De plus l'activité de Croce se présente comme une activité essentiellement critique : elle commence par détruire une série de préjugés traditionnels en démontrant la fausseté et l'inutilité d'une série de problèmes qui étaient le « dada » comique des philosophes antérieurs, etc., et, ce faisant, elle s'identifie à la réaction dont avait toujours fait preuve le sens commun à l'égard de ces vieilleries.

§<7> *Définition du concept d'histoire éthico-politique*. On peut voir que l'histoire éthico-politique est une hypostase arbitraire et mécanique du moment de l'hégémonie, de la direction politique, du consensus dans la vie et dans le déroulement de l'activité de l'État et de la société civile. Dans la façon dont Croce pose ici le problème historiographique, on retrouve sa manière de poser le problème esthétique ; l'éthico-politique joue dans l'histoire le rôle que la « forme » occupe dans l'art ; c'est le « lyrisme » de l'histoire, la « catharsis » de l'histoire. Mais les choses ne sont pas aussi simples dans l'histoire que dans l'art. En art, la production de « lyrisme » est parfaitement circonscrite à un monde culturel personnalisé, pour lequel on peut admettre l'identification de la forme et du contenu et ce que l'on appelle la dialectique des distincts dans l'unité de l'esprit (il s'agit seulement de traduire en langage historiciste le langage spéculatif, de voir donc si ce langage spéculatif a une valeur instrumentale concrète supérieure aux valeurs d'usage précédentes). Mais dans l'histoire et dans la production de l'histoire, la représentation « individualisée » des États et des nations n'est qu'une simple métaphore. Les « distinctions » qu'il convient de faire dans de telles représentations ne sont et ne peuvent être présentées de manière « spéculative » sous peine de tomber dans une nouvelle forme de rhétorique et un nouveau style de « sociologie » qui, bien que « spéculative », n'en resterait pas moins une sociologie abstraite et mécanique : elles existent en tant que distinctions de groupes « verticaux » et comme stratifications « horizontales », comme une coexistence et une juxtaposition de civilisations et de cultures différentes, reliées par la coercition étatique et organisées

culturellement en une « conscience morale », à la fois contradictoire et « syncrétique ». Il faut critiquer ici la conception crocienne du moment politique en tant que moment de la « passion » (caractère inconcevable d'une « passion » permanente et systématique), sa négation des « partis politiques » (qui sont justement la manifestation concrète du caractère inconcevable de la permanence de la passion, la preuve de la contradiction interne du concept « politique-passion ») et sa façon de laisser ainsi inexpliquées les armées permanentes et l'existence organisée de la bureaucratie civile et militaire ; la nécessité pour Croce et pour sa philosophie d'être la matrice de « l'actualisme » gentilien[4]. En effet, c'est seulement dans une philosophie ultra-spéculative comme la philosophie actualiste que ces contradictions et ces insuffisances de la philosophie crocienne trouvent une solution formelle et verbale ; mais en même temps, l'actualisme démontre de la manière la plus évidente le caractère peu concret de la philosophie de Croce, de même que le « solipsisme » illustre la profonde faiblesse de la conception subjective-spéculative de la réalité. Toute une série d'écrits théoriques de Croce (et pas seulement ceux contenus dans le livre *Etica e Politica*) laissent entrevoir que l'histoire éthico-politique est l'histoire du moment de l'hégémonie ; il faudra faire une analyse concrète de ces écrits. On peut le voir surtout d'après certains éléments épars sur le concept d'État. Par exemple, Croce a affirmé quelque part qu'il ne faut pas toujours rechercher l'« État » là où les institutions officielles le laisseraient supposer, car parfois on pourrait le trouver dans les partis révolutionnaires : l'affirmation n'est pas paradoxale selon la conception État-hégémonie conscience morale, car il peut en effet arriver que la direction politique et morale du pays dans une situation donnée ne soit pas exercée par le gouvernement légal mais par une organisation « privée » et même par un parti révolutionnaire. Mais il est facile de montrer combien est arbitraire la généralisation que Croce fait de cette observation de sens commun.

Le problème le plus important à discuter dans ce paragraphe est de savoir si la philosophie de la *praxis* exclut l'histoire éthico-politique, c'est-à-dire ne reconnaît pas la réalité d'un moment de l'hégémonie, n'accorde pas d'importance à la direction culturelle et morale et considère réellement les faits de la superstructure comme des « apparences ». On peut dire que non seulement la philosophie de la *praxis* n'exclut pas l'histoire éthico-politique mais qu'au contraire la phase la plus récente de son développement consiste justement dans la revendication du moment de l'hégémonie comme élément essentiel de sa conception de l'État et dans la « valorisation » du fait culturel, de l'activité culturelle, de la nécessité d'un front culturel à côté des fronts purement économiques et politiques. Croce a le grave tort de ne pas appliquer à la critique de la philosophie de la *praxis* les critères méthodologiques qu'il applique à l'étude de courants philosophiques beaucoup moins significatifs et importants. S'il employait ces critères, il pourrait se rendre compte que le jugement contenu dans le terme « apparences » pour désigner les superstructures n'est rien d'autre qu'un jugement sur leur « historicité » exprimé en polémiquant contre des conceptions dogmatiques populaires et donc dans un langage « métaphysique » adapté au public auquel il est destiné. La philosophie de la *praxis* critiquera donc comme injuste et arbitraire la réduction de l'histoire à la seule histoire éthico-politique, mais elle ne l'exclura pas. C'est dans le caractère spéculatif du crocisme qu'il faut rechercher l'opposition entre crocisme et philosophie de la *praxis*. […]

§<9> *Paradigmes d'histoire éthico-politique.* […] Est-il possible d'écrire (de concevoir) une histoire de l'Europe au XIX^e^ siècle sans traiter de manière organique la Révolution française et les guerres napoléoniennes ? et peut-on faire une histoire de l'Italie à l'époque moderne sans traiter les luttes du Risorgimento ? Autrement dit, est-ce par hasard ou à des fins tendancieuses que les

analyses de Croce partent de 1815 et de 1871 ? Qu'il fait abstraction du moment de la lutte, du moment où les forces en opposition se définissent, se rassemblent et se mettent en place ? du moment où un système éthico-politique se dissout et un autre se crée dans le feu et par le fer ? où un système de rapports sociaux se défait et tombe en décadence alors qu'un autre système apparaît et s'affirme ? et qu'au lieu de cela il assume tranquillement comme histoire le moment de l'expression culturelle ou éthico-politique ? On peut donc dire que le livre sur l'*Histoire de l'Europe* n'est qu'un fragment d'histoire, l'aspect « passif » de la grande révolution qui débuta en France en 1789, et qui déborda dans le reste de l'Europe avec les armées républicaines et napoléoniennes, donnant un violent coup d'épaule aux vieux régimes et en causant, non pas leur chute immédiate comme en France, mais la corrosion « réformiste » qui se poursuivit jusqu'en 1870. On peut se poser le problème de savoir si le caractère tendancieux de cette élaboration crocienne ne fait pas référence à quelque chose d'actuel et d'immédiat et n'a pas pour but de créer un mouvement idéologique analogue à celui de l'époque que Croce analyse ; époque de restauration-révolution au cours de laquelle les exigences, qui eurent en France une expression jacobino-napoléonienne, furent satisfaites à petites doses, de manière légale et réformiste, et où l'on parvint à sauver la position politique et économique des vieilles classes féodales, à éviter la réforme agraire et surtout à éviter que les masses populaires ne traversent une période d'expériences politiques comme celles qu'a connues la France dans les années du jacobinisme, en 1831, en 1848. Mais dans les conditions actuelles, le mouvement qui correspond au libéralisme modéré et conservateur ne serait-il pas plus précisément le mouvement fasciste ? Il n'est peut-être pas dénué de signification que le fascisme ait d'abord affirmé pendant quelques années qu'il se rattachait à la tradition de la vieille droite ou droite historique. Ce pourrait être l'un de ces nombreux paradoxes de l'histoire (une ruse de la nature, pour parler comme Vico) que Croce, poussé par des préoccupations données, puisse contribuer à renforcer le fascisme en lui fournissant indirectement une justification intellectuelle après avoir contribué à l'épurer de certaines caractéristiques secondaires : des caractéristiques d'ordre superficiel et romantique mais qui n'en sont pas moins irritantes pour la correction classique de Goethe. On pourrait présenter l'hypothèse idéologique dans les termes suivants : la révolution passive résiderait en ce que, en vue d'accentuer l'élément « plan de production », l'intervention législative de l'État et l'organisation corporative introduiraient des modifications plus ou moins profondes dans la structure économique du pays. On accentuerait ainsi la socialisation et la coopération de la production sans toucher (ou en se limitant seulement à la régler et à la contrôler) à l'appropriation individuelle et de groupe du profit. Dans le cadre concret des rapports sociaux italiens, c'est peut-être la seule solution pour développer les forces productives de l'industrie, sous la direction des classes dirigeantes traditionnelles, qui est en concurrence avec les formations industrielles plus avancées des pays qui monopolisent les matières premières et qui ont accumulé des capitaux imposants. Dans quelle mesure et sous quelles formes un tel schéma peut-il se traduire de manière pratique, ce sont des questions qui ont une importance relative : ce qui est politiquement et idéologiquement important, c'est que ce schéma peut avoir et a effectivement la vertu de susciter une période d'attente et d'espoir, en particulier chez certains groupes sociaux italiens, la grande masse des petits bourgeois urbains et ruraux par exemple, et donc de maintenir le système d'hégémonie et les forces de coercition militaires et civiles à la disposition des classes dirigeantes traditionnelles. Cette idéologie s'insérerait dans une « guerre de position » dans le domaine économique international (la libre concurrence et le libre échange correspondraient à la « guerre de mouvement »), assumant la même fonction que la « révolution passive » dans le domaine politique. L'Europe a connu de 1789 à 1870 une guerre de

mouvement (politique) avec la Révolution française et de 1815 à 1870 une longue guerre de position ; à l'époque actuelle, la guerre de mouvement s'est déroulée politiquement de mars 1917 à mars 1921 et elle est suivie par une guerre de position dont le représentant, non seulement pratique (pour l'Italie), mais idéologique, pour l'Europe, est le fascisme.

§<11> Peut-on dire pourtant que dans la conception de Croce, même après le travail de ces dernières années, il n'y ait plus de trace de philosophie de la *praxis* ? L'historicisme de Croce ne subit-il vraiment plus aucune influence de son expérience intellectuelle des années 1890-1900 ? La position de Croce à cet égard s'exprime dans divers écrits : sont particulièrement intéressantes la préface de 1917 à la nouvelle édition du *Matérialisme historique*, la section consacrée au matérialisme historique dans la *Storia della Storiografia italiana nel secolo XIX* et la *Contribution à ma propre critique*. Mais si ce que Croce pense de lui-même est intéressant, cela n'est pas suffisant et n'épuise pas le problème. D'après lui sa position à l'égard de la philosophie de la *praxis* ne représente pas un développement ultérieur (un dépassement) qui ferait de la philosophie de la *praxis* un moment d'une conception plus élaborée ; la valeur de l'expérience n'aurait été que négative : elle aurait contribué seulement à détruire des préjugés, des résidus passionnels, etc. Pour employer une métaphore empruntée au langage de la physique, la philosophie de la *praxis* aurait agi sur la mentalité de Croce comme un catalyseur, nécessaire pour l'obtention d'un nouveau produit, mais dont il ne reste aucune trace dans le produit lui-même. Mais est-ce bien vrai ? Il me semble qu'au-delà de la forme et du langage spéculatif, on peut retrouver dans la philosophie de Croce plus d'un élément de la philosophie de la *praxis*. On pourrait peut-être même dire, et cette recherche prendrait à l'heure actuelle une immense signification historique et intellectuelle, que, tout comme la philosophie de la *praxis* a été la traduction de l'hégélianisme en langage historiciste, la philosophie de Croce est dans une très large mesure une retraduction en langage spéculatif de l'historicisme réaliste de la philosophie de la *praxis*. En février 1917, dans une brève note qui précédait la reproduction du texte de Croce, « Religione e serenità » (cf. *Etica e Politica*, p. 23-25), qui venait de paraître dans *La Critica*, j'ai écrit que, de même que l'hégélianisme avait été la prémisse de la philosophie de la *praxis* au XIX^e^ siècle, aux origines de la civilisation contemporaine, de même la philosophie crocienne pouvait être, de nos jours, pour notre génération, la prémisse d'une reprise de la philosophie de la *praxis*. La question n'était qu'ébauchée, sous une forme certainement primitive et encore plus sûrement inadéquate, car à cette époque, le concept de l'unité de la théorie et de la pratique, de la philosophie et de la politique n'était pas encore clair pour moi et moi, j'étais tendanciellement plutôt crocien. Mais maintenant, même sans la maturité et la capacité qu'exigerait cette entreprise, il me semble qu'il faut reprendre cette thèse et la présenter sous une forme plus élaborée critiquement. Il faut, autrement dit, opérer pour la conception philosophique de Croce la même réduction que celle que les premiers théoriciens de la philosophie de la *praxis* ont opérée pour la conception hégélienne. C'est là la seule manière historiquement féconde de provoquer une reprise adéquate de la philosophie de la *praxis*, d'élever cette conception, qui s'est « vulgarisée » à cause des nécessités de la vie pratique immédiate, au niveau qu'elle doit atteindre pour résoudre les tâches plus complexes que propose l'évolution actuelle de la lutte : la création d'une nouvelle culture intégrale ayant les caractéristiques de masse de la Réforme protestante et de la philosophie des Lumières française, et les caractères de classicisme de la culture grecque et de la Renaissance italienne, une culture qui, pour reprendre les termes de Carducci, synthétise Maximilien Robespierre et Emmanuel Kant, la politique et la philosophie dans une unité dialectique intrinsèque et liée non seulement à un groupe social français ou

allemand, mais européen et mondial. Il faut non seulement faire l'inventaire de l'héritage de la philosophie classique allemande, mais aussi le rendre vivant et opérationnel et, pour ce faire, régler les comptes avec la philosophie de Croce. C'est dire que, pour nous, Italiens, être les héritiers de la philosophie classique allemande, signifie être les héritiers de la philosophie crocienne qui représente à l'heure actuelle le moment mondial de la philosophie classique allemande.

Croce s'oppose avec trop d'acharnement à la philosophie de la *praxis* et dans sa lutte il recourt à des alliés bien paradoxaux, le très médiocre De Man par exemple. Cet acharnement est suspect, et constitue peut-être un alibi pour refuser un bilan. Il faut au contraire arriver à ce bilan et le dresser de la manière la plus large et la plus profonde possible. Un travail de ce genre, un *Anti-Croce*, qui, dans l'ambiance culturelle moderne, pourrait avoir la même signification et la même importance que l'*Anti-Dühring* pour la génération qui a précédé la guerre mondiale, mériterait qu'un groupe de personnes y consacrent dix ans de travail.

§<12> Il résulte de tout ce qui précède qu'on ne saurait taxer de futilité cette conception de l'histoire comme histoire éthico-politique et rejeter hâtivement l'historiographie de Croce. Au contraire, et il faut y insister vigoureusement, la pensée historiographique de Croce doit être étudiée et méditée avec la plus grande attention jusque dans ses développements les plus récents. Bien qu'elle se présente comme un dépassement et une destruction de la philosophie de la *praxis*, elle est essentiellement une réaction contre l'« économisme » et le mécanicisme fataliste. Le critère d'après lequel un courant philosophique doit être critiqué et évalué, non pas en fonction de ce qu'il prétend être, mais pour ce qu'il est réellement et pour ses manifestations dans des actes historiques concrets, est également valable pour juger la pensée de Croce. Du point de vue de la philosophie de la *praxis*, la méthode spéculative elle-même n'est pas une futilité : dans l'histoire de la culture, elle a été féconde en « instruments de pensée » que la philosophie de la *praxis* a intégrés (la dialectique, par exemple). La pensée de Croce doit donc être jugée en fonction de sa valeur instrumentale et l'on peut dire qu'elle a fortement contribué à attirer l'attention sur l'importance des facteurs culturels et intellectuels dans le développement historique, sur la fonction des grands intellectuels dans la vie organique de la société civile et de l'État, sur le moment de l'hégémonie et du consensus en tant que forme nécessaire du bloc historique concret. Que cela ne soit pas « futile » est démontré par le fait qu'à la même époque que Croce, le plus grand théoricien moderne de la philosophie de la *praxis*[5], sur le terrain de la lutte et de l'organisation politique, et dans un langage politique, a réévalué le front de la lutte culturelle contre les diverses tendances de l'« économisme » et a construit la doctrine de l'hégémonie comme complément de la théorie de l'État-force et comme forme actuelle de la doctrine quarante-huitarde de la « révolution permanente ». Pour la philosophie de la *praxis*, la conception de l'histoire éthico-politique, en tant qu'elle est indépendante de toute conception réaliste, peut être prise comme un « canon empirique » de recherche historique, dont il faut toujours tenir compte si l'on veut faire une histoire intégrale et non une histoire partielle et extérieure (histoire des forces économiques en tant que telles, etc.).

§<13> *Note* (5). Quoique le développement de la capacité critique lui ait conféré des formes littéraires plus habiles ou moins naïves, on peut considérer l'histoire spéculative comme un retour à des méthodes historiques, tombées en discrédit parce que vides et rhétoriques et que Croce lui-même décrit dans différents livres. L'histoire éthico-politique, en tant qu'elle fait abstraction du concept de bloc historique dans lequel le contenu économico-social et la forme

éthico-politique s'identifient concrètement dans la reconstitution des différentes périodes historiques, n'est rien d'autre qu'une présentation polémique de philosophèmes plus ou moins intéressante, elle n'est pas de l'histoire. Dans les sciences naturelles, cela équivaudrait à un retour à la classification selon la couleur de la peau, des plumes, du poil des animaux, et non selon la structure anatomique. La référence aux sciences naturelles dans le matérialisme historique, et le fait de parler d'« anatomie » de la société, n'étaient qu'une métaphore et un stimulant pour l'approfondissement des recherches méthodologiques et philosophiques. Dans l'histoire des hommes, qui n'a pas pour tâche le classement naturaliste des faits, la « couleur de la peau » fait « bloc » avec la structure anatomique et avec toutes les fonctions physiologiques ; on ne peut pas penser que l'individu « écorché » soit le vrai « individu », ni non plus l'individu « désossé », sans squelette. Un sculpteur, Rodin, a dit (cf. Maurice Barrès, *Mes Cahiers*, IV^{e} série) : « Si nous n'étions pas prévenus contre le squelette, nous verrions comme il est beau. » Dans un tableau ou une sculpture de Michel-Ange on « voit » le squelette des personnages représentés, on sent la fermeté de la structure sous les couleurs ou le relief du membre. L'histoire de Croce représente des « personnages » désossés, sans squelette, des chairs flasques et tombantes, même sous le fard des Vénus littéraires de l'écrivain. […]

Cahier 10 (II)

§<6> *Introduction à l'étude de la philosophie. Le terme « catharsis »*. On peut employer le terme de « catharsis » pour désigner le passage du moment purement économique (ou égoïstico-passionnel) au moment éthico-politique : l'élaboration supérieure de la structure en superstructure dans la conscience des hommes. Cela signifie aussi le passage de « l'objectif au subjectif » et de la « nécessité à la liberté ». La structure, force extérieure qui écrase l'homme, l'assimile, le rend passif, se transforme en moyen de liberté, en instrument pour créer une nouvelle forme éthico-politique, en source de nouvelles initiatives. La détermination du moment « cathartique » devient ainsi, me semble-t-il, le point de départ de toute la philosophie de la praxis ; le processus cathartique coïncide avec la chaîne de synthèses qui sont le résultat du développement dialectique. [...]

§<12> *Introduction à l'étude de la philosophie*. La proposition contenue dans l'introduction à la *Critique de l'économie politique*, selon laquelle les hommes prennent conscience des conflits de structure dans le domaine des idéologies, doit être prise comme une affirmation de caractère gnoséologique et non purement psychologique et morale. Il s'ensuit que le principe théorico-pratique de l'hégémonie a lui aussi une portée gnoséologique et que c'est donc dans ce domaine qu'il faut chercher le principal apport théorique d'Illitchi à la philosophie de la *praxis*. Illitchi aurait [effectivement] fait avancer la philosophie [en tant que philosophie] dans la mesure où il a fait avancer la doctrine et la pratique politiques. La réalisation d'un appareil hégémonique, dans la mesure où il crée un nouveau terrain idéologique, détermine une réforme des consciences et des méthodes de connaissance, et constitue un fait de connaissance, un événement philosophique. Dans le langage crocien : lorsque l'on parvient à introduire une nouvelle morale, conforme à une nouvelle conception du monde, on finit par introduire aussi cette conception : on détermine une réforme philosophique tout entière.

§<17> *Introduction à l'étude de la philosophie. Principes et préliminaires*. Que faut-il entendre par philosophie, philosophie d'une époque historique, et quelle est l'importance et la signification des philosophies des philosophes à chacune de ces époques historiques ? Si l'on accepte la définition de la religion donnée par Croce, à savoir une conception du monde devenue règle de vie, puisqu'il ne s'agit pas ici de règle dans le sens livresque mais d'une règle appliquée à la vie pratique, alors on peut dire que les hommes dans leur grande majorité sont philosophes, dans la mesure où ils agissent et que dans leur action pratique (dans les lignes directrices de leur conduite) on trouve implicitement une conception du monde, une philosophie. L'histoire de la philosophie, dans le sens courant, l'histoire des philosophies des philosophes, est l'histoire des essais et des initiatives idéologiques d'une catégorie déterminée de personnes en vue de changer, corriger, perfectionner les conceptions du monde existant à chaque époque donnée et donc en vue de changer les règles de conduite correspondantes, pour changer, autrement dit, l'activité pratique dans son ensemble. L'étude de l'histoire et de la logique des diverses philosophies des philosophes est insuffisante du point de vue qui nous intéresse. Il faut attirer l'attention, ne serait-ce que du point de vue de la méthode, sur les autres domaines de l'histoire de la philosophie : sur les conceptions du monde des grandes masses, sur celles des groupes dirigeants (ou intellectuels) les plus restreints et enfin sur les liens entre ces divers ensembles culturels et la philosophie des philosophes. La philosophie d'une époque n'est pas la philosophie de tel ou tel

philosophe, de tel ou tel groupe d'intellectuels, de telle ou telle grande division des masses populaires : c'est la combinaison de tous ces éléments qui tend vers une direction donnée et dont l'aboutissement devient règle d'action collective, devient « histoire » concrète et complète (intégrale). La philosophie d'une époque historique n'est donc que l'« histoire » de cette même période, que l'ensemble de changements que le groupe dirigeant est arrivé à provoquer dans la réalité précédente : en ce sens, l'histoire et la philosophie sont indissociables et forment un « bloc ». Les éléments philosophiques proprement dits peuvent cependant être « séparés » à tous leurs niveaux : la philosophie des philosophes, la conception des groupes dirigeants (culture philosophique), les religions des grandes masses ; il faut voir comment à chacun de ces niveaux on est en présence d'une « combinaison » idéologique de forme différente.

§<28>(2) *Introduction à l'étude de la philosophie*. […] Il faut remarquer que la discussion actuelle entre « histoire et antihistoire » n'est que la répétition dans les termes de la culture philosophique moderne de celle qui s'est déroulée à la fin du siècle dernier dans les termes du naturalisme et du positivisme. Le problème était de savoir si la nature et l'histoire procèdent par « sauts » ou seulement par une évolution graduelle et progressive. On retrouve également la même discussion chez les générations précédentes, soit dans le domaine des sciences naturelles (doctrines de Cuvier), soit dans le domaine de la philosophie (et on trouve ce débat chez Hegel). On devrait faire l'histoire de ce problème dans toutes ses manifestations concrètes et significatives ; on trouverait qu'il a toujours été actuel car à chaque époque il y a eu des conservateurs et des jacobins, des progressistes et des rétrogrades. Mais la signification « théorique » de cette discussion me semble résider en ceci : elle me paraît indiquer le point de passage « logique » de toute conception du monde à la morale qui lui est conforme, de toute « contemplation » à « l'action », de toute philosophie à l'action politique qui en dépend. Elle est donc le point où la conception du monde, la contemplation, la philosophie deviennent « réelles » parce qu'elles tendent à modifier le monde, à renverser la *praxis*. On peut donc dire que cela constitue le nœud central de la philosophie de la *praxis*, le point où elle s'actualise, vit historiquement, socialement et non plus seulement dans des cerveaux individuels ; elle cesse d'être « arbitraire » et devient nécessaire-rationnelle-réelle. C'est précisément un problème qu'il faut voir historiquement. On peut admettre que tant de fantoches nietzschéens révoltés en paroles contre tout l'existant, contre les conventions, etc. aient fini par écœurer et ôter tout sérieux à certaines attitudes ; mais il ne faut pas dans ses propres jugements se laisser guider par des fantoches. Contre le titanisme dans les manières, le velléitarisme, l'abstraction, il faut prôner la nécessité d'être « sobres » dans les paroles et les attitudes extérieures pour qu'il y ait justement plus de force dans le caractère et dans la volonté concrète. Mais cela est une question de style et non de « théorie ».

Représenter la forme classique de ces passages de la conception du monde à la règle de conduite pratique, c'est là, me semble-t-il, ce qui a permis à la prédestination calviniste d'être à l'origine d'une des plus fortes impulsions à l'initiative pratique que l'histoire mondiale ait connues. Ainsi, à un certain moment, toute autre forme de déterminisme a évolué en esprit d'initiative et en tension extrême de volonté collective.

§<35> *Introduction à l'étude de la philosophie*. On peut remarquer l'évolution parallèle de la démocratie moderne et de certaines formes de matérialisme métaphysique et d'idéalisme. Le matérialisme français du XVIII^e^ siècle recherche l'égalité dans la réduction de l'homme à une catégorie de l'histoire naturelle, à un individu d'une espèce biologique, que distinguent non ses

caractéristiques sociales ou historiques mais ses qualités naturelles ; de toute manière, essentiellement égal à ses semblables. Cette conception est passée dans le sens commun qui affirme de manière populaire « nous sommes tous nés nus » (à supposer que l'affirmation du sens commun ne précède pas la discussion idéologique des intellectuels). Dans l'idéalisme on trouve l'affirmation que la philosophie est la science démocratique par excellence en ce qu'elle se réfère à la faculté de raisonner qui est commune à tous les hommes ; ce qui explique la haine des aristocrates pour la philosophie et les interdictions légales contre l'enseignement et la culture de la part des classes de l'Ancien Régime.

§<41>(1) […] Il est certain qu'un courant dégradé s'est formé à partir de la philosophie de la *praxis* ; on peut considérer que ce courant est à la conception des fondateurs de la doctrine ce qu'est le catholicisme populaire au catholicisme des théologiens ou des intellectuels : de même que le catholicisme populaire peut être traduit en termes de paganisme ou de religions inférieures au catholicisme à cause des superstitions et de la sorcellerie qui les dominaient ou les dominent encore, de même la philosophie de la *praxis* dégradée peut être traduite en des termes « théologiques » ou transcendantaux, ceux des philosophies prékantiennes et précartésiennes. Croce se comporte de la même manière que ces anticléricaux francs-maçons et ces rationalistes vulgaires qui combattent justement le catholicisme en recourant à ces comparaisons et ces traductions du catholicisme en langage « fétichiste ». Croce tombe dans la même position intellectualiste que celle que Sorel reprochait à Clemenceau : juger un mouvement historique par sa littérature de propagande et ne pas comprendre que même de petits opuscules banals peuvent être l'expression de mouvements extrêmement importants et vitaux.

Pour une philosophie, est-ce une force ou une faiblesse que d'avoir dépassé les limites habituelles des milieux intellectuels restreints et de se répandre dans les masses, même en s'adaptant à leur mentalité et en perdant peu à peu de sa vigueur ? Et que signifie le fait qu'une conception du monde se répand, s'enracine et connaît continuellement des moments de reprise et de nouvelle splendeur intellectuelle ? C'est une lubie d'intellectuels fossilisés que de croire qu'une conception du monde puisse être détruite par des critiques de caractère rationnel : que de fois n'a-t-on parlé de « crise » de la philosophie de la *praxis* ? et que signifie cette crise permanente ? n'est-elle pas l'expression de la vie même qui procède par négations de négations ? Or, qui a pu conserver la force des différentes reprises théoriques sinon la fidélité des masses populaires qui s'étaient approprié cette conception, fût-ce sous des formes superstitieuses et primitives. On entend souvent dire que dans certains pays l'absence de la réforme religieuse est cause d'une régression dans tous les domaines de la vie civile ; mais on ne voit pas que la diffusion de la philosophie de la *praxis* est justement la grande réforme des temps modernes, une réforme intellectuelle et morale qui accomplit à l'échelle de la nation ce que le libéralisme n'est parvenu à réaliser que pour des couches restreintes de la population. L'analyse des religions faite par Croce dans l'*Histoire de l'Europe* ainsi que le concept de religion qu'il a élaboré, servent à mieux comprendre la signification historique de la philosophie de la *praxis* et les raisons de sa résistance à toutes les attaques et à toutes les désertions.

La position de Croce est celle de l'homme de la Renaissance vis-à-vis de la Réforme protestante, à la différence que Croce revit une position qui s'est historiquement avérée fausse et réactionnaire et dont lui-même (et ses élèves : cf. le livre de De Ruggiero sur *Rinascimento e Riforma*) a contribué à démontrer qu'elle était fausse et réactionnaire. On peut comprendre qu'Érasme pouvait dire de Luther : « Là où Luther apparaît, la culture meurt ». On ne peut comprendre qu'aujourd'hui Croce reprenne la position d'Érasme, car il a vu que c'est de la

primitive grossièreté intellectuelle de l'homme de la Réforme qu'ont pourtant jailli la philosophie classique allemande et le vaste mouvement culturel qui a donné naissance au monde moderne. Et encore : tout l'exposé que Croce fait du concept de religion dans son *Histoire de l'Europe* est une critique implicite des idéologies petites-bourgeoises (Oriani, Missiroli, Gobetti, Dorso, etc.) qui expliquent les faiblesses de l'organisation nationale et étatique italienne par l'absence d'une réforme religieuse, entendue dans le sens étroitement confessionnel. En élargissant et en précisant le concept de religion, Croce montre le caractère mécanique et le schématisme abstrait de ces idéologies qui n'étaient que des constructions de lettrés. Mais c'est précisément pourquoi on doit d'autant plus lui faire grief de ne pas avoir compris que la philosophie de la *praxis* liée à un vaste mouvement de masse, a représenté et représente un processus historique semblable à la Réforme ; mouvement en contraste avec le libéralisme qui reproduit une Renaissance chichement restreinte à quelques groupes intellectuels et qui, à un moment donné, a capitulé face au catholicisme, à tel point que le seul parti libéral efficace était le parti populaire, une nouvelle forme de catholicisme libéral.

Croce reproche à la philosophie de la *praxis* son « scientisme », sa superstition « matérialiste », son retour présumé à un « Moyen Âge intellectuel ». Ce sont les reproches qu'Érasme, dans le langage de son temps, adressait au luthérianisme. L'homme de la Renaissance et l'homme créé par le développement de la Réforme ont fusionné dans l'intellectuel moderne du type de Croce, mais si ce même type est incompréhensible sans la Réforme, lui-même n'arrive plus à comprendre le processus historique qui fait que du « médiéval » Luther on soit nécessairement parvenu à Hegel et, de ce fait, face à la grande réforme intellectuelle et morale que représente la diffusion de la philosophie de la *praxis*, il répète de manière mécanique l'attitude d'Érasme. On peut étudier cette position de Croce de manière très précise dans son attitude pratique à l'égard de la religion confessionnelle. Croce est essentiellement anticonfessionnel (nous ne pouvons dire antireligieux, étant donné sa définition du fait religieux), et pour un groupe important d'intellectuels italiens et européens, sa philosophie, en particulier dans ses manifestations les moins systématiques (les comptes rendus, les apostilles, etc., rassemblés dans les livres tels que *Cultura e vita morale, Conversazioni critiche, Frammenti di Etica*, etc.), a été une véritable réforme intellectuelle et morale de type « Rinascimento ». « Vivre sans religion » (et s'entend sans confession religieuse), tel a été le suc que Sorel a tiré de la lecture de Croce (cf. « Lettere di G. Sorel a B. Croce » publiées dans *La Critica* de 1927 et suiv.). Mais Croce n'est pas « allé au peuple », il n'a pas voulu devenir un élément « national » (tout comme les hommes de la Renaissance, contrairement aux luthériens et aux calvinistes), il n'a pas voulu créer un groupe de disciples qui (étant donné que lui pour sa part voulait garder son énergie pour créer une autre culture) puissent populariser à sa place sa philosophie en tentant d'en faire dès l'école communale un élément éducatif (et donc éducatif pour le simple ouvrier et le paysan, pour le simple homme du peuple). Cela était peut-être impossible, mais cela valait la peine d'être tenté et le fait de ne pas l'avoir tenté a aussi une signification. Croce a écrit quelque chose de ce genre dans un de ses livres : « On ne peut enlever la religion à l'homme du peuple, sans immédiatement la remplacer par quelque chose qui satisfasse les exigences qui ont fait que la religion est née et dure encore. » Il y a du vrai dans cette affirmation mais ne contient-elle pas un aveu quant à l'impuissance de la philosophie idéaliste à devenir une conception du monde globale (et nationale) ? Et en effet comment pourrait-on détruire la religion dans la conscience de l'homme du peuple sans la remplacer en même temps ? Est-il possible dans ce cas de détruire sans créer ? C'est impossible. Même l'anticléricalisme maçonnique vulgaire substitue une nouvelle conception à la religion qu'il

détruit [dans la mesure où il détruit réellement] et si cette nouvelle conception est basse et grossière, cela signifie que la religion remplacée était vraiment encore plus basse et plus grossière. L'affirmation de Croce ne peut donc être qu'une manière hypocrite de réaffirmer le vieux principe selon lequel la religion est nécessaire pour le peuple. […]

L'affirmation de Croce d'après laquelle la philosophie de la *praxis* « sépare » la structure des superstructures, en remettant ainsi en vigueur le dualisme théologique et en créant le « dieu caché-structure », n'est ni exacte ni très originale. L'accusation de dualisme théologique et de désagrégation du processus du réel est vaine et superficielle. Il est curieux qu'une telle accusation vienne de Croce, qui a introduit le concept de dialectique des distincts et qui, pour cela, est perpétuellement accusé par les gentiliens d'avoir justement désagrégé le processus du réel. Mais, cela mis à part, il n'est pas vrai que la philosophie de la *praxis* « sépare » la structure des superstructures puisque, au contraire, elle conçoit leur développement comme étant étroitement lié et nécessairement interdépendant et réciproque. Et même de façon métaphorique, la structure n'est pas comparable à un « dieu caché » : elle est conçue de manière ultraréaliste au point de pouvoir être étudiée avec les méthodes des sciences naturelles et exactes ; bien plus, c'est précisément cette « consistance » objectivement contrôlable qui a fait que l'on a considéré la conception de l'histoire comme « scientifique ». Peut-être la structure est-elle considérée comme quelque chose d'immobile et d'absolu et non pas au contraire comme la réalité elle-même en mouvement, et l'affirmation des *Thèses sur Feuerbach* sur l'« éducateur qui doit être éduqué » ne suppose-t-elle pas un rapport nécessaire de réaction active de l'homme sur la structure, en affirmant l'unité du processus du réel ? C'est précisément cette unité soutenue par la philosophie de la *praxis* que saisissait pleinement le concept de « bloc historique » construit par Sorel.

§<41>(12) […] La doctrine de Croce sur les idéologies politiques dérive de manière très évidente de la philosophie de la *praxis* : les idéologies sont des constructions pratiques, des instruments de direction politique, ou, si l'on veut, les idéologies sont pour les gouvernés de pures illusions, une tromperie subie, tandis que pour les gouvernants elles sont une tromperie voulue et consciente. Pour la philosophie de la *praxis* les idéologies sont loin d'être arbitraires ; elles sont des faits historiques réels qu'il faut combattre et dont il faut démasquer la nature d'instruments de domination, non pas pour des raisons de moralité, etc., mais pour des raisons de lutte politique : pour rendre les gouvernés intellectuellement indépendants des gouvernants, pour détruire une hégémonie et en créer une nouvelle, comme un moment nécessaire du renversement de la *praxis*. Ce n'est pas tant, semble-t-il, la philosophie de la *praxis* de Croce qui se rapproche de l'interprétation matérialiste vulgaire. Pour la philosophie de la *praxis* les superstructures sont une réalité (ou elles le deviennent, quand elles ne sont pas de pures élucubrations individuelles) objective et agissante ; elle affirme explicitement que les hommes prennent conscience de leur position sociale et donc de leurs tâches dans le domaine des idéologies, ce qui n'est pas une mince affirmation quant à leur réalité ; la philosophie de la *praxis* elle-même est une superstructure ; elle est le terrain où des groupes sociaux déterminés prennent conscience de leur être social, de leur force, de leurs tâches, de leur devenir. En ce sens, l'affirmation de Croce (*MSEM*. 4e éd., p. 118) que la philosophie de la *praxis* « est une histoire faite ou *in fieri* » est juste. Il y a cependant une différence fondamentale entre la philosophie de la *praxis* et les autres philosophies : les autres idéologies sont des créations inorganiques parce que contradictoires, parce que visant à concilier des intérêts opposés et contradictoires ; leur « historicité » sera de brève durée parce que la contradiction se fait jour après chaque événement dont elles ont été

l'instrument. Au contraire la philosophie de la *praxis* ne prétend pas résoudre de manière pacifique les contradictions qui existent dans l'histoire et dans la société, bien plus : elle est la théorie même de ces contradictions ; elle n'est pas l'instrument de gouvernement dont usent les groupes dominants ayant pour but d'obtenir le consensus et exercer leur hégémonie sur des classes subalternes ; c'est l'expression de ces classes subalternes qui veulent s'éduquer à l'art de gouverner et qui ont intérêt à connaître toutes les vérités même désagréables et à éviter les pièges (impossibles) des classes supérieures et d'autant plus d'elles-mêmes. Dans la philosophie de la *praxis*, la critique des idéologies recouvre l'ensemble des superstructures et affirme leur caducité rapide dans la mesure où elles tendent à cacher la réalité, c'est-à-dire la lutte et la contradiction, même lorsqu'elles sont « formellement » dialectiques (comme le crocisme) et développent une dialectique spéculative et conceptuelle sans voir la dialectique dans le devenir historique lui-même. […]

On doit approfondir le concept de la valeur concrète (historique) des superstructures dans la philosophie de la *praxis* en le rapprochant du concept sorélien de « bloc historique ». Si les hommes prennent conscience de leur position sociale et de leurs tâches dans le domaine des superstructures, cela signifie qu'il existe un lien nécessaire et vital entre la structure et la superstructure. Il faudrait étudier quels sont les courants historiographiques contre lesquels a réagi la philosophie de la *praxis* au moment de sa fondation et aussi quelles étaient les opinions les plus répandues à cette époque à l'égard des autres sciences. Les images et les métaphores auxquelles recourent souvent les fondateurs de la philosophie de la *praxis* fournissent ici des indices : l'affirmation que l'économie est pour la société ce que l'anatomie est pour les sciences biologiques ; et il faut rappeler la lutte qu'ont connue les sciences naturelles lorsqu'il s'est agi de chasser du domaine scientifique des principes de classification basés sur des éléments extérieurs et incertains. Tout le monde protesterait aujourd'hui si les animaux étaient classés d'après la couleur de la peau, ou d'après le poil ou les plumes. On ne peut certes pas dire que dans le corps humain la peau (et même le type de beauté physique historiquement dominant) ne soient que des illusions et que le squelette et l'anatomie soient la seule réalité ; mais pendant bien longtemps on a dit quelque chose de semblable. En mettant en valeur l'anatomie et la fonction du squelette, personne n'a voulu affirmer que l'homme (et encore moins la femme) puissent vivre sans eux. En poursuivant la métaphore, on peut dire que ce n'est pas le squelette (au sens étroit) qui rend amoureux d'une femme, mais que l'on comprend toutefois combien il peut contribuer à la grâce des mouvements, etc. […]

§<44> *Introduction à l'étude de la philosophie*. Le langage, les langues, le sens commun. Une fois que l'on a posé la philosophie comme conception du monde et conçu l'activité philosophique non plus [seulement] comme un travail « individuel » d'élaboration de concepts systématiquement cohérents, mais aussi et surtout comme une lutte culturelle pour transformer la « mentalité » populaire et répandre les innovations philosophiques qui s'avéreront « historiquement vraies » pour autant qu'elles deviendront concrètement, c'est-à-dire historiquement et socialement, universelles, le problème du langage et des langues doit techniquement être placé au premier plan. Il faudra revoir sur ce sujet les publications des pragmatistes. Cf. les *Scritti* de G. Vailati (Florence, 1911), en particulier l'étude « Il Linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori. [Le langage comme obstacle à l'élimination des oppositions illusoires] ».

Dans le cas des pragmatistes, comme en général pour toute autre tentative de systématisation organique de la philosophie, il n'est pas certain qu'ils fassent référence à la totalité du système

ou à son noyau central. Je crois pouvoir dire que la conception du langage chez Vailati et chez d'autres pragmatistes est inacceptable : il semble toutefois que, même s'ils ne sont pas arrivés à poser les problèmes et à en fournir la solution, ils ont senti des exigences réelles et les ont « décrites » avec une exactitude approximative. On peut dire, semble-t-il, que le « langage » est essentiellement un nom collectif, qui ne présuppose pas une chose « unique » ni dans le temps ni dans l'espace. Langage signifie aussi culture et philosophie (même si c'est au niveau du sens commun) et de ce fait le phénomène du « langage » est en réalité une multitude de phénomènes, plus ou moins cohérents et coordonnés de manière organique : à la limite on peut dire que chaque être parlant a son propre langage personnel, c'est-à-dire sa propre manière de sentir et de penser. La culture dans ses divers degrés unifie une plus ou moins grande quantité d'individus en de nombreuses couches qui ont plus ou moins de contact expressif, qui se comprennent entre elles à des degrés divers, etc. Ce sont ces différences et ces distinctions historico-sociales qui se reflètent dans le langage commun et qui produisent ces « obstacles » et ces « causes d'erreur » dont les pragmatistes ont parlé.

On peut déduire de cette constatation l'importance du « moment culturel » jusque dans l'activité pratique (collective) : tout acte historique ne peut pas ne pas être accompli par l'« homme collectif » ; il présuppose, autrement dit, la réalisation d'une unité « culturelle-sociale » grâce à laquelle une multiplicité de volontés séparées, avec des finalités hétérogènes, se soude pour un même but sur la base d'une conception du monde (égale) et commune (générale et particulière, agissant de manière transitoire – par la voie émotionnelle – ou permanente, en sorte que la base intellectuelle est tellement enracinée, assimilée, vécue, qu'elle peut devenir une passion). Puisque c'est ainsi que les choses se passent, on peut voir l'importance du problème linguistique général, c'est-à-dire de la réalisation collective d'un même « climat » culturel.

Ce problème peut et doit être rapproché des positions doctrinales et pratiques de la pédagogie moderne d'après lesquelles le rapport entre le maître et l'élève est un rapport actif, de relations réciproques et donc tout maître est aussi un élève et tout élève un maître. Mais le rapport pédagogique ne peut être limité aux rapports spécifiquement « scolaires », qui consistent en ce que les nouvelles générations entrent en contact avec les anciennes et en absorbent les valeurs et les expériences historiquement nécessaires pour « mûrir » et développer une personnalité propre, culturellement et historiquement supérieure. Ce rapport existe dans toute la société dans son ensemble et pour chaque individu à l'égard des autres, entre couches intellectuelles et non intellectuelles, entre gouvernants et gouvernés, entre élites et disciples, entre dirigeants et dirigés, entre avant-gardes et corps d'armée. Tout rapport d'« hégémonie » est nécessairement un rapport pédagogique et il intervient non seulement au sein d'une nation, entre les diverses forces qui la composent, mais aussi dans tout le domaine international et mondial, entre ensembles de civilisations nationales et continentales.

C'est pourquoi l'on peut dire que la personnalité historique d'un philosophe individuel dépend [aussi] du rapport actif qui existe entre lui et le milieu culturel qu'il veut modifier, milieu qui réagit sur le philosophe et qui, en l'obligeant à une autocritique continuelle, fonctionne en tant que « maître ». C'est ainsi qu'une des plus importantes revendications des milieux intellectuels modernes a été dans le domaine politique celle des « libertés de pensée et d'expression de la pensée (presse et association) » car ce n'est que là où existe cette condition politique que se réalise le rapport de maître-disciple au sens général décrit plus haut et qu'en fait se réalise « historiquement » un nouveau type de philosophe, que l'on peut appeler « philosophe démocratique », c'est-à-dire un philosophe convaincu que sa personnalité ne se limite pas à sa personne physique mais qu'elle est un rapport social actif qui modifie le milieu culturel. Lorsque

le « penseur » se contente de sa propre pensée, « subjectivement » libre, c'est-à-dire abstraitement libre, il tombe aujourd'hui dans le ridicule : l'unité de la science et de la vie est une unité active, et c'est là seulement que se réalise la liberté de pensée ; c'est un rapport maître-élève, philosophe-milieu culturel dans lequel agir et duquel tirer les problèmes qu'il faut inéluctablement poser et résoudre ; c'est le rapport philosophie-histoire.

§<48> *Introduction à l'étude de la philosophie*.

I. *Le sens commun et le bon sens*. En quoi réside exactement la valeur de ce que l'on a coutume d'appeler « sens commun » ou « bon sens » ? Ce n'est pas seulement dans le fait que, même implicitement, le sens commun emploie le principe de causalité, mais dans un fait beaucoup plus précis, et c'est que, parmi une série de jugements, le sens commun identifie la cause exacte, simple, sans détours, et qu'il ne se laisse pas dévier par des sophismes et des arguties métaphysiques, pseudo-profondes, pseudo-scientifiques, etc. Les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, qui réagirent au principe d'autorité représenté par la Bible et par Aristote ne pouvaient pas ne pas exalter le sens commun : on découvrit en effet que, même si elle était empirique et limitée, il y avait dans le « sens commun » une certaine dose d'« expérimentalisme » et d'observation directe de la réalité. Aujourd'hui aussi, bien que la situation ait changé, et que le « sens commun » actuel soit d'une valeur intrinsèque beaucoup plus limitée, un jugement, qui procède de rapports analogues, tend aussi à valoriser le sens commun.

II. *Progrès et devenir*. S'agit-il de deux choses différentes ou d'aspects différents d'un même concept ? Le progrès est une idéologie, le devenir une conception philosophique. Le « progrès » dépend d'une mentalité déterminée, dans la construction de laquelle interviennent certains éléments culturels historiquement déterminés : le « devenir » est un concept philosophique, d'où le « progrès » peut être absent. Dans l'idée de progrès, la possibilité d'une mesure quantitative et qualitative est sous-entendue : plus et mieux. On suppose donc une mesure « fixe » ou qu'on peut fixer, mais cette mesure est donnée par le passé, par une certaine phase du passé ou par certains aspects mesurables, etc. (Ce n'est pas que l'on pense à un système métrique du progrès.) Comment l'idée de progrès est-elle née ? Est-ce que cette naissance représente un événement culturel fondamental, marquant une date ? Il semble que oui. La naissance et le développement de l'idée de progrès correspondent à la conscience diffuse que l'on a atteint un certain rapport entre la société et la nature (et on inclut dans le concept de nature celui de hasard et d'« irrationalité »), tel que les hommes dans leur ensemble sont plus sûrs de leur avenir, peuvent concevoir « rationnellement » des plans d'ensemble de leur vie. Leopardi, pour combattre l'idée de progrès, doit recourir aux éruptions volcaniques, à ces phénomènes naturels qui sont encore « irrésistibles » et sans remède. Mais dans le passé il y avait beaucoup plus de forces irrésistibles : des pénuries, des épidémies, etc. qui sont aujourd'hui maîtrisées dans certaines limites. Il ne fait aucun doute que le progrès a été une idéologie démocratique et aussi que, politiquement, il a servi à former les États constitutionnels modernes. Aucun doute, aussi, qu'aujourd'hui le progrès n'est plus en vogue ; mais dans quel sens ? Non en ce qu'on aurait perdu la foi dans la possibilité de dominer rationnellement la nature et le hasard, mais dans son aspect « démocratique » ; entendez que les « porteurs » officiels du progrès sont devenus incapables d'assurer cette domination, puisqu'ils ont suscité des forces destructrices agissantes tout aussi dangereuses et angoissantes que celles du passé (qui sont désormais oubliées « socialement » par tous les éléments sociaux sauf par les paysans qui continuent à ne pas comprendre le « progrès », qui croient être et qui sont encore trop soumis aux forces naturelles et à celles du hasard, et conservent donc une mentalité « magique », médiévale, « religieuse »)

comme les « crises », le chômage, etc. La crise de l'idée de progrès n'est donc pas la crise de l'idée elle-même mais la crise des porteurs de cette idée, qui sont devenus, eux aussi, une « nature » qu'il faut dominer. Dans cette situation, les attaques contre l'idée de progrès sont très intéressées et tendancieuses.

§<52> *Introduction à l'étude de la philosophie*. Une fois posé le principe que tous les hommes sont « philosophes », c'est-à-dire qu'il n'y a pas de différence « qualitative », mais seulement « quantitative » entre les philosophes professionnels ou « techniciens » et les autres hommes (et, dans ce cas, « quantité » a une signification particulière qu'on ne peut confondre avec la somme arithmétique, car elle indique plus ou moins d'« homogénéité », de « cohérence », de « logique » etc., c'est-à-dire une quantité d'éléments qualitatifs), il faut voir toutefois en quoi consiste cette différence. Ainsi il sera inexact d'appeler « philosophie » toute tendance de la pensée, toute orientation générale etc., voire toute « conception du monde et de la vie ». On pourrait appeler le philosophe « un ouvrier qualifié » par rapport aux manœuvres, mais c'est là aussi inexact car dans l'industrie, outre le manœuvre et l'ouvrier qualifié, il y a aussi l'ingénieur qui connaît le métier, non seulement de manière pratique mais aussi théoriquement et historiquement. Le philosophe professionnel ou technique, non seulement « pense » avec davantage de rigueur logique, davantage de cohérence, davantage d'esprit systématique que les autres hommes, mais il connaît aussi toute l'histoire de la pensée, c'est-à-dire qu'il sait se rendre compte du développement que la pensée a connu jusqu'à lui et il est en mesure de reprendre les problèmes en l'état où les a laissés la tentative de solution la plus avancée, etc. Il remplit dans le domaine de la pensée la même fonction que les spécialistes dans les divers domaines scientifiques. Il existe toutefois une différence entre le philosophe spécialiste et les autres spécialistes : le philosophe-spécialiste est plus proche des autres hommes que les autres spécialistes. Avoir fait du philosophe spécialiste une figure semblable aux autres spécialistes de la science, c'est de là que vient justement la caricature du philosophe. On peut en effet imaginer un spécialiste en entomologie sans que tous les autres hommes soient des « entomologistes » empiriques, un spécialiste de la trigonométrie sans que la plupart des autres hommes s'occupent de trigonométrie, etc. (on peut trouver des sciences très sophistiquées, très spécialisées, nécessaires, sans qu'elles soient pour autant « communes »), mais on ne peut nullement penser un homme qui ne soit aussi philosophe, qui ne pense, parce que la pensée est le propre de l'homme en tant que tel (à moins qu'il ne soit pathologiquement idiot).

§<59>(1) *Notes pour un essai sur B. Croce.* I. *Croce en tant qu'homme de parti*. Distinction dans le concept de parti :

1) Le parti en tant qu'organisation pratique (ou tendance pratique), comme instrument pour résoudre un problème ou un groupe de problèmes de la vie nationale et internationale. En ce sens, Croce n'a jamais appartenu de manière explicite à aucun des groupes libéraux ; au contraire, il a explicitement combattu l'idée même et l'existence des partis organisés de manière permanente (« Il partito come giudizio e pregiudizio [Le parti comme jugement et préjugé] », in *Cultura e Vita morale*, essai publié dans un des premiers numéros de *L'Unità* de Florence) et s'est prononcé en faveur des mouvements politiques qui ne se donnent pas un « programme » défini, « dogmatique », permanent, organique, mais qui cherchent à résoudre au fur et à mesure des problèmes politiques immédiats. D'autre part, entre les différentes tendances libérales, Croce a manifesté sa sympathie pour la tendance conservatrice représentée par le *Giornale d'Italia*. Non seulement le *Giornale d'Italia* a publié pendant longtemps des articles de *La Critica*, avant

que les fascicules de la revue ne soient rendus publics, mais il a gardé le « monopole » des lettres que Croce écrivait de temps à autre pour exprimer son opinion sur des sujets de politique et de politique culturelle qui l'intéressaient, et sur lesquels il estimait nécessaire de se prononcer. Après la guerre *La Stampa* aussi a publié les bonnes feuilles de *La Critica* (ou de textes de Croce publiés dans des Actes académiques), mais pas les lettres qui ont continué à être publiées d'abord par le *Giornale d'Italia* pour être reprises ensuite par *La Stampa* et par d'autres journaux.

2) Le parti en tant qu'idéologie générale, supérieure aux divers regroupements plus immédiats. En réalité, après 1876, le parti libéral choisit de se présenter en Italie comme un « ordre dispersé » de fractions et de groupes nationaux et régionaux. Le catholicisme libéral des *popolari*, comme le nationalisme (Croce a collaboré à *Politica* d'A. Rocco et F. Coppola), les unions monarchiques comme le parti républicain et une grande partie du socialisme, les radicaux démocrates comme les conservateurs, Sonnino-Salandra comme Giolitti, Orlando, Nitti et compagnie, tous étaient des fractions du libéralisme politique. Croce fut le théoricien de tout ce que ces groupes et groupuscules, ces cliques et ces mafias avaient en commun ; il fut le chef du bureau central de propagande dont tiraient bénéfice et se servaient tous ces groupes, le leader national des mouvements culturels qui naissaient pour renouveler les vieilles formes politiques.

Comme nous l'avons remarqué ailleurs, Croce partagea cette fonction de leader national de la culture démocratique avec Giustino Fortunato. De 1900 à 1914 et même après (mais en tant que résolution) Croce et Fortunato apparaissaient toujours comme les inspirateurs (comme les ferments) de tout nouveau mouvement de jeunesse sérieux qui se proposait de renouveler les « mœurs » politiques et la vie des partis bourgeois : ainsi pour *La Voce*, *L'Unita*, *l'Azione liberale*, *La Patria* (de Bologne), etc. Avec *La Rivoluzione liberale* de Piero Gobetti, se produit une innovation fondamentale : le terme « libéralisme » est interprété dans son sens le plus « philosophique » ou le plus abstrait et l'on passe du concept de liberté, dans son acception traditionnelle de liberté de l'individu, au concept de liberté en termes de personnalité collective des grands groupes sociaux, et de compétition, non plus entre les individus, mais entre les groupes. Il faut tenir compte de cette fonction de leader national du libéralisme pour comprendre comment Croce a élargi sa sphère d'influence directrice au-delà de l'Italie en s'appuyant sur un élément de sa « propagande » : celle du révisionnisme.

§<59>(2) *Que faut-il entendre par l'expression « conditions matérielles » et l'« ensemble » de ces conditions ?* Il faut entendre le « passé », la « tradition », compris de manière concrète, constatables objectivement et « mesurables » avec des méthodes « universellement » subjectives, c'est-à-dire en fait « objectives ». Le présent en action ne peut pas ne pas prolonger le passé en le développant, il ne peut pas ne pas se greffer sur la « tradition ». Mais comment reconnaître la « vraie » tradition, le « vrai » passé, etc. ? C'est-à-dire l'histoire réelle, effective, et non la velléité de faire une nouvelle histoire, qui recherche dans le passé sa justification tendancieuse de « superstructure » ? La structure est justement du passé réel, car elle est le témoignage, le « document » indiscutable de ce qui a été fait et qui continue à subsister comme condition du présent et de l'avenir. On pourra remarquer qu'en examinant la « structure », les critiques peuvent individuellement se tromper en proclamant la vitalité de ce qui est mort, ou de ce qui n'est pas le germe d'une nouvelle vie à développer, mais la méthode elle-même ne peut être niée de manière péremptoire. Il ne fait aucun doute qu'il puisse y avoir des erreurs, mais ce sera l'erreur individuelle des critiques (hommes politiques, hommes d'État) et non une erreur de méthode. Chaque groupe social a sa « tradition », son « passé », et il estime qu'il s'agit d'un passé unique et global. Le groupe qui, comprenant et expliquant tous ces « passés », saura

identifier la ligne de développement réelle et donc contradictoire, mais dont la contradiction peut être dépassée, commettra « moins d'erreurs », identifiera davantage d'éléments « positifs » sur lesquels s'appuyer pour créer une nouvelle histoire.

§<61> *Points pour un essai critique sur les deux histoires de Croce : de l'Italie et de l'Europe.* Le rapport historique entre l'État moderne français né de la Révolution et les autres États modernes de l'Europe continentale. Cette comparaison est d'une importance vitale, à condition de ne pas être faite sur la base de schémas sociologiques abstraits. Elle peut ressortir de l'examen des éléments suivants : 1) explosion révolutionnaire en France avec une mutation radicale et violente des rapports sociaux et politiques ; 2) opposition européenne à la Révolution française et à sa diffusion par les « réseaux » de classe ; 3) sous la république et sous Napoléon, guerre de la France contre l'Europe, d'abord pour ne pas être étouffée, puis pour constituer une hégémonie française permanente avec la tendance à la formation d'un empire universel ; 4) réactions nationales contre l'hégémonie française et naissance des États modernes européens non par explosions révolutionnaires comme la révolution originelle française, mais par petites vagues réformistes successives. Les « vagues successives » sont constituées d'une combinaison de luttes sociales, d'interventions venant du haut, du genre monarchie éclairée, et de guerres nationales, avec une prédominance de ces deux derniers phénomènes. La période de la « Restauration » est, de ce point de vue, la plus riche en développements : la restauration devient la forme politique dans laquelle les luttes sociales trouvent des cadres suffisamment élastiques pour permettre à la bourgeoisie d'arriver au pouvoir sans ruptures bruyantes et sans l'appareil terroriste français. Les vieilles classes féodales sont dégradées : de dominantes, elles deviennent « gouvernementales » ; mais elles ne sont pas éliminées et on ne tente pas de les liquider en tant qu'ensemble organique : de classes elles deviennent des « castes », avec des caractères culturels et psychologiques déterminés, mais leurs fonctions économiques ne sont plus prépondérantes.

Ce « modèle » de formation des États modernes peut-il se répéter dans d'autres conditions ? Faut-il exclure cette possibilité de manière absolue ou bien peut-on dire qu'il peut y avoir, au moins en partie, des développements semblables sous la forme de l'avènement d'économies programmées ? Cette possibilité doit-elle être exclue pour tous les États ou seulement pour les grands États ? La question est de la plus grande importance, car le modèle France-Europe a créé une mentalité qui, pour avoir « honte de soi » ou n'être qu'un « instrument de gouvernement », n'en est pas moins significative.

Une question importante, liée à la précédente, est celle du rôle qu'ont cru remplir les intellectuels dans ce long processus de fermentation politico-sociale couvée par la Restauration. La philosophie classique allemande est la philosophie de cette période, elle vivifie les mouvements libéraux-nationaux de 1848 à 1870. Il faut rappeler à ce propos aussi le parallèle hégélien (et de la philosophie de la *praxis*) entre la pratique française et la spéculation allemande. En réalité, on peut étendre ce parallèle : ce qui est « pratique » pour la classe fondamentale, devient « rationalité » et spéculation pour ses intellectuels [tout l'idéalisme philosophique moderne doit être expliqué sur cette base de rapports sociaux]. […]

La conception de l'État selon la fonction productive des classes sociales ne peut s'appliquer mécaniquement à l'interprétation de l'histoire italienne et européenne de la Révolution française à la fin du XIX^{e} siècle. Bien qu'il soit certain que, pour les classes productives fondamentales (bourgeoisie capitaliste et prolétariat moderne), l'État n'est concevable que comme la forme concrète d'un monde économique déterminé, d'un système de production déterminé, il n'est pas sûr que le rapport entre la fin et les moyens soit aisément repérable et prenne l'aspect d'un

schéma simple et évident au premier coup d'œil. Il est vrai que la conquête du pouvoir et l'établissement d'un nouveau monde productif sont inséparables, que la propagande pour une chose est aussi propagande pour l'autre, et qu'en réalité, ce n'est que dans cette coïncidence que réside l'unité de la classe dominante, qui est à la fois économique et politique ; mais il y a aussi le problème complexe des rapports de forces internes du pays considéré, du rapport des forces internationales, de la position géopolitique du pays considéré. En réalité l'aspiration au renouvellement révolutionnaire peut avoir pour origine les nécessités pressantes d'un pays donné, dans des circonstances données, et l'on a l'explosion révolutionnaire de la France, victorieuse même au point de vue international ; mais l'aspiration au renouvellement peut procéder de la combinaison de forces de progrès peu nombreuses et insuffisantes en soi (avec toutefois un potentiel très fort car elles représentent l'avenir de leur pays), avec une situation internationale favorable à leur expansion et à leur victoire. Le livre de Raffaele Ciasca, sur les *Origini del programma nazionale*, s'il prouve qu'il existait en Italie les mêmes problèmes pressants que dans la France de l'Ancien Régime et une force sociale qui posait et interprétait ces problèmes de la même manière qu'en France, donne également la preuve que ces forces étaient peu nombreuses et que les problèmes se maintenaient au niveau de la « petite politique ». En tout cas on voit comment, lorsque la poussée du progrès n'est pas étroitement liée à un ample développement économique local qui est limité et contenu artificiellement mais n'est que le reflet du développement international qui renvoie vers la périphérie ses courants idéologiques, nés sur la base du développement productif des pays les plus avancés, alors le groupe porteur des idées nouvelles n'est pas le groupe économique mais la couche des intellectuels, et la conception de l'État, en faveur de laquelle se fait la propagande, change d'aspect : l'État est conçu comme une chose à part, un absolu rationnel. Le problème peut être posé ainsi : étant donné que l'État est la forme concrète d'un monde productif et que les intellectuels sont l'élément social dont il tire le personnel gouvernemental, il appartient à l'intellectuel qui n'est pas fortement arrimé à un groupe économique puissant, de présenter l'État comme un absolu. C'est ainsi que le rôle même des intellectuels est conçu comme absolu et prééminent, que leur existence et leur dignité historique sont rationalisées de manière abstraite. Ce motif est fondamental pour comprendre historiquement l'idéalisme philosophique moderne et il est lié au mode de formation des États modernes d'Europe continentale, en tant que « réaction-dépassement national » de la Révolution française qui, avec Napoléon, tendait à établir une hégémonie permanente (motif essentiel pour comprendre le concept de « révolution passive », de « restauration-révolution » et pour comprendre l'importance de la comparaison hégélienne entre les principes des jacobins et la philosophie classique allemande).

---

1. Benedetto Croce (1866-1952) est l'intellectuel italien (napolitain) le plus influent de son temps. Il rencontre tôt dans son parcours Antonio Labriola, qui l'initie au marxisme, dont il effectue cependant rapidement une critique au nom d'une forme d'idéalisme. Il lance en 1902 avec Giovanni Gentile la revue *Critica*, qui aura un impact profond sur la culture italienne. Croce devient ministre de l'Instruction du cabinet de Giovanni Giolitti en 1920. Il s'oppose au fascisme en échappant toutefois aux prisons de Mussolini. Il redeviendra brièvement ministre après la guerre. Croce a eu l'occasion, à la fin des années 1940, de prendre connaissance et de faire de brefs comptes-rendus de la première édition des *Cahiers de prison*, dans lesquels il réaffirme sa critique du marxisme.

2. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Paris, Éditions sociales, 1950.

3. Stenterello est un personnage du théâtre populaire florentin de la fin du XVIII^{e} siècle.

4. Giovanni Gentile (1875-1944), théoricien de l' « actualisme ». Né en Sicile, il est d'abord libéral, proche de Croce avec qui il fonde *La Critica* en 1902. Il voit cependant en Mussolini – dont il sera un temps le ministre de l'Instruction – un moyen de régénérer la culture et la politique italiennes, permettant de parachever le Risorgimento. Il rédige en 1925 le *Manifeste des intellectuels fascistes*. Il est assassiné par un commando de partisans antifascistes en avril 1944.

5. Il s’agit de Lénine.

III. L’unité de la théorie et de la pratique

Cahier 11 : « Introduction à l’étude de la philosophie », 1932-1934, § 1, 12, 15, 16, 18, 27, 67

Si le cahier 10 est l’ « Anti-Croce », le cahier 11 est l’ « Anti-Boukharine », du nom du révolutionnaire russe et théoricien marxiste Nicolaï Boukharine[1]. Boukharine est l’auteur de *La Théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste*, un manuel en son temps célèbre paru en 1921, que Gramsci désigne dans ces pages comme le *Manuel populaire*. En prenant cet ouvrage pour cible, l’auteur des *Cahiers de prison* critique certaines tendances du marxisme de la III^e^ Internationale (également présentes dans celui de la II^e^ Internationale), dont le propre est d’être « mécaniste » et « scientiste[2] ». Fait intéressant, lorsque la possibilité d’un échange de prisonniers entre l’URSS et l’Italie fasciste se présenta autour des années 1927-1928, Boukharine fut l’un de ceux qui œuvrèrent le plus en faveur de la libération de Gramsci, en vain.

Dans son *Manuel populaire*, Boukharine divise le marxisme en deux éléments. D’un côté, une sociologie visant à mettre au jour les lois de l’histoire, fortement inspirée d’un concept de « science » issu des sciences naturelles, mais dont Gramsci montre sans difficulté qu’il a peu à voir avec la façon dont procèdent réellement ces dernières. À cette sociologie s’ajoute une philosophie matérialiste, héritière des matérialismes des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, et supposée battre en brèche l’idéalisme de la pensée bourgeoise. S’il est une chose que le marxisme n’est pas aux yeux de Gramsci, c’est une conception du monde parmi d’autres qui viendrait couronner l’histoire des idées, et invalider rétrospectivement les doctrines antérieures. Le rapport du marxisme aux théories passées et contemporaines n’est pas un rapport de rivalité sur un même plan, même s’il trouve l’une de ses origines dans les matérialismes classiques. Le marxisme vise à désamorcer les conditions qui ont rendu possible l’émergence de doctrines indépendantes de la pratique, y inclus le matérialisme. Gramsci affirme ainsi que dans l’expression « matérialisme historique », le premier terme a été jusqu’ici l’objet de toutes les attentions, alors que le second est le plus important. À la fin du cahier 11, Gramsci dit aussi du marxisme qu’il est l’ « historicisme absolu » (une expression qui vient à l’origine de Croce), ou encore « l’humanisme absolu de l’histoire ». Ceci ne signifie pas pour autant – ce point est crucial – que la théorie est un simple « complément » de la pratique sans importance, ou que le problème de l’unité de la théorie et de la pratique pourrait être réglé en accordant davantage d’attention aux pratiques, comme le proposent par exemple les pragmatistes américains. Cela signifie que ce problème et sa résolution sont des problèmes politiques.

Concernant les lois de l’histoire alléguées par Boukharine, Gramsci ne nie pas que des déterminations sociales sous-tendent le capitalisme – un marxisme qui n’admettrait pas ce point n’aurait guère de sens. Cependant, la temporalité lourde des structures et des régularités se mêle à ses yeux à une autre temporalité, celle de la conjoncture et de l’occasionnel, qui est le terrain d’expression privilégié de la stratégie et de la volonté collective. La politique peut déjouer les déterminations sociales sous certaines conditions, ce qui implique d’accorder une juste part à la contingence historique. En outre, les « crises organiques » ont justement ceci d’organique qu’elles suspendent, ou à tout le moins affaiblissent les lois qui régissent le monde social, entrouvrant de ce fait le champ des possibles.

Historiciser les conceptions du monde implique de prendre au sérieux la question des

conditions de production et de circulation des savoirs. Les religions organisées en général, et l'Église catholique en particulier, sont des objets de réflexion (et de fascination, pourrait-on dire) permanents pour Gramsci[3]. L'histoire du catholicisme peut être conçue comme l'histoire des techniques par lesquelles ses autorités ont empêché la formation de deux religions séparées : l'une pour les élites, l'autre pour le peuple. C'est ce que Gramsci appelle l'unité du « bloc social » catholique, dont sa hiérarchie a toujours veillé à préserver la cohésion. À cette fin, l'Église s'est employée à la fois à maintenir les « simples » dans leur ignorance, et à imposer une discipline de fer aux intellectuels, afin qu'ils ne dépassent pas certaines limites dans la sophistication intellectuelle.

Le marxisme est confronté à un problème similaire. Pour lui aussi, empêcher la formation d'un marxisme des élites (par exemple académique) sans rapport avec un marxisme populaire, qui ne se nourrirait que d'ouvrages comme le *Manuel populaire* de Boukharine, est un enjeu vital. On peut d'ailleurs noter en passant que le marxisme « occidental », théorisé par Perry Anderson dans son ouvrage du même nom, désigne précisément la rupture entre un marxisme ésotérique et un marxisme populaire qui s'étend de la seconde moitié des années 1920 à nos jours (Gramsci est l'une des principales sources d'inspiration de Perry Anderson, auquel il a consacré un ouvrage classique[4]). Cependant, la solution que le marxisme doit appliquer au problème de l'unité de son « bloc social » est à l'exact opposé de celle de l'Église catholique : non pas maintenir les « simples » dans l'ignorance, non pas empêcher les intellectuels d'élaborer des doctrines sophistiquées, mais « construire un bloc intellectuel-moral qui rende politiquement possible un progrès intellectuel de masse et non seulement de rares groupes intellectuels. » La possibilité de construire un tel bloc a été l'une des principales préoccupations de Gramsci tout au long de son existence, et ce jusqu'en prison, où il organisa des cours pour ses codétenus communistes dans les conditions les plus hostiles. Là où le catholicisme rabaisse et limite, le marxisme doit donc élaborer et élever.

Le creuset du progrès intellectuel de masse que Gramsci appelle de ses vœux, c'est le parti. Celui-ci est non seulement le constructeur de la « volonté collective », comme le dira Gramsci au début du cahier 13 : il est aussi l'unificateur de la théorie et de la pratique, qui à la fois « expérimente » de nouvelles conceptions du monde, et les « socialise » en vue de fonder une « nouvelle culture ». Que le parti soit le creuset de l'unification de la théorie et de la pratique suppose au préalable d'avoir pris acte de ce que la division entre le travail manuel et le travail intellectuel existe en régime capitaliste. Non seulement Gramsci ne nie pas l'existence de professions intellectuelles – médecins, officiers, magistrats, enseignants, ecclésiastiques... – mais il affirme qu'il n'y a pas de parti sans intellectuels, c'est-à-dire sans organisateurs et sans dirigeants. Le rapport entre les intellectuels et le parti doit être conçu comme dialectique : leur présence est indispensable à l'organisation des subalternes, mais ils doivent être mis en condition d'œuvrer progressivement à leur propre disparition. L'unité de la théorie et de la pratique, dit Gramsci, est un « devenir historique » plutôt qu'un état actuel.

Par ailleurs, « savoir » et « sentir » sont deux choses différentes, qu'il est cependant nécessaire de socialiser par l'entremise du parti. L'intellectuel sait mais ne sent pas toujours, et son erreur est de croire qu'il peut savoir sans sentir. À l'inverse, l' « élément populaire » sent mais ne sait pas toujours. Si elle n'était si éloignée des problématiques gramsciennes, la notion de « partage du sensible » de Jacques Rancière pourrait être utilement mise à contribution dans ce contexte[5]. L'émergence de la « nouvelle culture » dépend de la circulation et de l'interfécondation des sentirs et des savoirs.

On l'a dit, il y a pour Gramsci une lutte des classes dans la théorie, qui conduit des doctrines

opposées à chercher à se « traduire » et « retraduire » les unes dans les autres, afin d'imposer leurs vocabulaires et catégories à leurs adversaires. Dans une section du cahier 11 consacrée au concept d' « orthodoxie », Gramsci soutient qu'une théorie n'est vraiment révolutionnaire que lorsqu'elle devient un « sommet inaccessible » pour ses adversaires, autrement dit quand elle parvient à conclure en sa faveur ce processus de traduction et retraduction. C'est certes en vertu de la sophistication de son contenu qu'elle pourra réaliser cet objectif, mais aussi et surtout parce qu'elle aura réussi à établir un juste rapport avec la pratique. Qu'elle devienne un « sommet inaccessible » dépend donc de sa constitution en bloc historique hégémonique.

On trouve également dans ce cahier l'ébauche d'une théorie de la personnalité, que Gramsci développera ultérieurement, notamment dans le cahier 22 intitulé « Américanisme et fordisme » (chapitre VI). L'expression d' « homme-masse » ou d' « homme-collectif » qu'il emploie ici repose sur l'idée que la personne est toujours l'expression de rapports sociaux, autrement dit que l'humain, c'est du social ou de l'histoire sédimentée et singularisée. L'homme est un « site archéologique vivant », dira Gramsci. Chaque personne ou groupe de personnes n'est cependant pas nécessairement l'expression des mêmes périodes historiques : certains peuvent être contemporains de leur époque, ou même en avance sur elle, d'autres posséder une personnalité qui renvoie à des périodes historiques passées. Les temps historiques sont « discordants », et puisque la personne est l'expression de ces temps, elle est elle-même susceptible d'être « discordante ». Le plus intéressant est que pour Gramsci, une personne peut être l'expression de plusieurs strates historiques en même temps, certaines qui plongent dans un passé (plus ou moins) lointain, et d'autres strates plus actuelles.

Cahier 11

§<1> *Antonio Labriola*[6]. Si l'on veut être complet dans un essai sur Antonio Labriola il faut tenir compte, non seulement de ses écrits, qui sont peu nombreux et souvent simplement allusifs, ou synthétiques à l'extrême, mais aussi des éléments et des fragments de conversation rapportés par ses amis et ses élèves (Labriola a laissé le souvenir d'un extraordinaire « causeur »). On peut recueillir plusieurs de ces éléments et fragments çà et là dans les livres de B. Croce. Ainsi dans les *Conversazioni critiche* (deuxième série), pages 60-61 : « Comment ferez-vous pour éduquer moralement un Papou ? » demanda un jour l'un de nous, du temps bien éloigné où nous étions sur les bancs, au professeur Labriola pendant son cours de pédagogie et pour contester l'efficacité de la pédagogie. « Provisoirement (répondit avec une âpreté à la Vico ou à la Hegel ce professeur herbartien), provisoirement je le ferais esclave ; et ce serait là la pédagogie à appliquer dans son cas, quitte à voir si l'on pourrait commencer avec ses petits-enfants et arrière-petits-enfants à mettre en œuvre quelque chose de la pédagogie qui est la nôtre). » Cette réponse de Labriola est à rapprocher de l'interview qu'il donna vers 1903 sur la question coloniale (Libye) et qui est rapportée dans le volume des *Scritti vari di filosofia e politica*. Elle est à rapprocher aussi de la façon de penser de Gentile en ce qui concerne l'enseignement religieux dans les écoles primaires. Il semble qu'il s'agisse d'un pseudo-historicisme, d'un mécanisme passablement empirique et fort voisin de l'évolutionnisme le plus vulgaire. On pourrait rappeler ici ce que Bertrando Spaventa dit de ces gens qui voudraient garder toujours les hommes au berceau (c'est-à-dire au moment de l'autorité, qui cependant éduque à la liberté les peuples immatures) et qui pensent la vie entière (celle des autres) comme un berceau. Il me semble qu'historiquement le problème devrait être posé d'une autre façon ; je veux dire qu'il faut se demander si une nation ou un groupe social qui est parvenu à un degré supérieur de civilisation ne pourrait pas (et par conséquent ne devrait pas) « accélérer » le processus d'éducation des peuples et des groupes sociaux plus arriérés, en universalisant et en traduisant de façon adéquate sa nouvelle expérience. Ainsi quand les Anglais enrôlent des recrues issues de peuples primitifs, qui n'ont jamais vu un fusil moderne, ils ne les instruisent pas dans l'emploi de l'arc, du boomerang ou de la sarbacane, mais bien dans le maniement du fusil, même si les normes d'instruction sont nécessairement adaptées à la « mentalité » de tel peuple primitif déterminé. La façon de penser implicite dans la réponse de Labriola ne paraît donc être ni dialectique ni progressiste, mais plutôt mécanique et rétrograde, de même que la façon de penser « pédagogico-religieuse » de Gentile, qui n'est qu'un dérivé de cette conception selon laquelle la « religion est bonne pour le peuple » (peuple=petit enfant=phase primitive de la pensée, à laquelle correspond la religion, etc.), c'est-à-dire qu'elle est en fait un renoncement (tendancieux) à éduquer le peuple. Dans l'interview sur la question coloniale le mécanisme implicite dans la pensée de Labriola apparaît encore plus évident. En fait il se peut fort bien qu'il soit « nécessaire de réduire les Papous en esclavage » pour les éduquer, mais il n'est pas moins nécessaire d'affirmer que ce n'est nécessaire que de façon contingente, c'est-à-dire parce qu'existent certaines conditions déterminées, et qu'il s'agit là d'une nécessité « historique » et non pas absolue : bien plus, il est nécessaire qu'il y ait une lutte à ce sujet, et cette lutte est justement la condition pour que les petits-enfants et arrière-petits-enfants de ce Papou soient libérés de leur esclavage et éduqués selon la pédagogie moderne. Qu'il y ait quelqu'un pour déclarer carrément que l'esclavage des Papous n'est qu'une nécessité du moment et pour se rebeller contre une telle nécessité, c'est aussi là un fait historico-philosophique : 1) parce qu'il contribuera à réduire au temps nécessaire

la période d'esclavage ; 2) parce qu'il conduira les Papous eux-mêmes à réfléchir sur eux-mêmes, à s'autoéduquer, dans la mesure où ils se sentiront appuyés par des hommes de civilisation supérieure ; 3) parce que seule cette résistance montre que l'on est vraiment dans une période supérieure de civilisation et de pensée, etc. L'historicisme de Labriola et Gentile est d'un genre bien décadent : c'est l'historicisme des juristes, pour qui le knout n'est pas un knout quand c'est un knout « historique ». Il s'agit d'ailleurs d'une façon de penser fort nébuleuse et confuse. Que dans les écoles élémentaires il soit nécessaire d'user d'une exposition « dogmatique » des notions scientifiques, ou qu'une « mythologie » y soit nécessaire, ne signifie pas que le dogme ici doive être celui de la religion et la mythologie cette mythologie déterminée. Qu'un peuple ou un groupe social arriéré ait besoin d'une discipline extérieure coercitive pour être éduqué à la civilisation ne signifie pas qu'il doive être réduit en esclavage, sauf à penser que toute coercition exercée par l'État est esclavage. Il existe une coercition de type militaire qui s'exerce aussi sur le travail, qui peut être appliquée aussi à la classe dominante, et qui n'est pas « esclavage », mais bien l'expression adéquate de la pédagogie moderne employée à éduquer un élément immature (qui est certes immature, mais qui dans son immaturité voisine avec des éléments déjà mûrs, tandis que l'esclavage est organiquement l'expression de conditions universellement immatures). Spaventa, qui se mettait au point de vue de la bourgeoisie libérale contre les « sophismes » historicistes des classes rétrogrades, exprimait sous une forme sarcastique une conception bien plus progressiste et dialectique que Labriola et Gentile.

§<12> […] *Note I.* Pour ce qui concerne la conception que l'on a du monde, on appartient toujours à un groupe déterminé, et précisément au groupe de tous les éléments sociaux qui partagent une même façon de penser et d'agir. Nous sommes donc toujours les conformistes d'un quelconque conformisme, nous sommes des hommes-masses ou hommes-collectifs. La question est la suivante : de quel type historique est le conformisme, l'homme-masse, dont on fait partie ? Quand la conception que l'on a du monde n'est ni critique ni cohérente, mais désagrégée et occasionnelle, on appartient simultanément à une multiplicité d'hommes-masses, la personnalité est composée de façon bizarre ; on y trouve des éléments de l'homme des cavernes et des principes de la science la plus moderne et la plus avancée, on y trouve les préjugés de toutes les phases historiques passées dans l'étroitesse de leur localisation, pêle-mêle avec les intuitions d'une philosophie à venir, qui sera la philosophie propre au genre humain unifié mondialement. Critiquer sa propre conception du monde signifie donc la rendre unitaire et cohérente et l'élever jusqu'au point où elle rencontre la pensée mondiale la plus avancée. Cela signifie aussi par conséquent critiquer toute la philosophie qui a existé jusqu'ici, dans la mesure où elle a laissé de solides stratifications dans la philosophie populaire. Le point de départ de l'élaboration critique est la conscience de ce qui est réellement, c'est-à-dire un « connais-toi toi-même » en tant que produit du processus historique qui s'est déroulé jusqu'ici et qui a laissé en toi-même une infinité de traces, reçues sans bénéfice d'inventaire. C'est un tel inventaire qu'il faut faire pour commencer.

Note IV. Créer une nouvelle culture ne signifie pas seulement faire individuellement des découvertes « originales », cela signifie aussi, et spécialement, répandre de façon critique les découvertes déjà faites, les « socialiser » pour ainsi dire, et par conséquent faire qu'elles deviennent autant de bases pour des actions vitales, en faire un élément de coordination et d'ordre intellectuel et moral. Qu'une masse d'hommes soit conduite à penser de façon cohérente et sur un mode unitaire le réel présent, c'est un fait « philosophique » bien plus important et

« original » que ne peut l'être la trouvaille, de la part d'un « génie » philosophique, d'une vérité nouvelle et qui reste le patrimoine de petits groupes intellectuels.

Connexion entre le sens commun, la religion et la philosophie. La philosophie est un ordre intellectuel, ce que ne peuvent être ni la religion, ni le sens commun. Voir comment, dans la réalité, la religion et le sens commun ne coïncident même pas, la religion étant un élément de cet ensemble désagrégé qu'est le sens commun. Du reste « sens commun » est un terme collectif, comme « religion » : il n'existe pas un seul sens commun, il est lui aussi un produit et un devenir historiques. La philosophie est la critique et le dépassement de la religion et du sens commun, et en ce sens elle coïncide avec le « bon sens », qui forme opposition avec le sens commun.

Relations entre science, religion et sens commun. La religion et le sens commun ne peuvent constituer un ordre intellectuel, parce qu'ils ne peuvent se ramener à l'unité et à la cohérence, pas même dans la conscience individuelle (pour ne rien dire de la conscience collective) : du moins ils ne peuvent se ramener à l'unité et à la cohérence « librement », mais cela pourrait bien arriver de façon « autoritaire », comme c'est arrivé en fait dans le passé à l'intérieur de certaines limites. Le problème de la religion est entendu ici non dans le sens confessionnel, mais dans le sens laïque d'une unité de foi entre une conception du monde et une norme de conduite qui lui soit conforme ; mais pourquoi appeler cette unité de foi « religion » et ne pas l'appeler « idéologie », ou carrément « politique » ?

Il n'existe pas effectivement de philosophie en général : ce qui existe, ce sont diverses philosophies ou conceptions du monde, et l'on fait toujours un choix parmi elles. Comment s'opère ce choix ? Ce choix est-il un fait purement intellectuel, ou est-il plus complexe ? Et n'arrive-t-il pas souvent qu'entre le fait intellectuel et la norme de conduite il y ait contradiction ? Quelle sera alors la conception du monde effective : celle qui est affirmée logiquement comme fait intellectuel, ou celle qui résulte de l'activité réelle de chacun, qui est implicite dans son agir ? Et puisque l'agir est toujours un agir politique, ne peut-on dire que la philosophie réelle de chacun est contenue tout entière dans sa politique ? Cette contradiction entre la pensée et l'action, c'est-à-dire la coexistence de deux conceptions du monde, l'une affirmée en paroles, l'autre s'explicitant dans l'action effective, n'est pas toujours due à la mauvaise foi. La mauvaise foi peut être une explication satisfaisante pour quelques individus pris isolément, ou même pour des groupes plus ou moins nombreux, elle n'est cependant pas satisfaisante quand la contradiction se vérifie dans les manifestations de vie de larges masses : alors elle ne peut pas ne pas être l'expression de contradictions plus profondes, d'ordre historico-social. Elle signifie qu'un groupe social qui a une conception du monde qui lui est propre, fût-elle embryonnaire, et qui se manifeste dans l'action (d'une façon, par conséquent, irrégulière, occasionnelle, à savoir lorsque ce groupe se meut comme un ensemble organique) – elle signifie, donc, que ce groupe social, pour des raisons de soumission et de subordination intellectuelle, a emprunté à un autre groupe une conception qui n'est pas la sienne, que c'est celle-ci qui est affirmée en paroles, celle-ci aussi qu'il croit suivre, étant donné qu'il la suit « en temps normal », ce qui veut dire quand sa conduite n'est pas indépendante et autonome, mais précisément soumise et subordonnée. Ainsi donc la philosophie ne peut être détachée de la politique, et l'on peut même montrer que le choix et la critique d'une conception du monde sont des faits politiques eux aussi.

Il faut donc expliquer comment il se fait qu'en tout temps coexistent de multiples systèmes et courants philosophiques, comment ils naissent, comment ils se répandent, pourquoi en se répandant ils suivent certaines lignes de clivage et certaines directions, etc. Ce qui montre

combien il est nécessaire de systématiser de façon critique et cohérente ses propres intuitions du monde et de la vie, en fixant avec exactitude ce que l'on doit entendre par « système », afin de ne point le comprendre au sens pédantesque et professoral du terme. Mais cette élaboration doit être faite, et ne peut être faite, que dans le cadre de l'histoire de la philosophie, qui montre quelle élaboration la pensée a déjà subie au cours des siècles et quel effort collectif a coûté notre façon actuelle de penser, qui rassemble et résume toute cette histoire passée, y compris dans ses erreurs et dans ses délires, dont il n'est pas dit, d'ailleurs, que, pour avoir été commis dans le passé et avoir été redressés, ils ne se reproduisent pas dans le présent et ne demandent pas à être redressés encore une fois.

Quelle est l'idée que le peuple se fait de la philosophie ? On peut la restituer à travers les façons de parler du langage courant. Une des plus répandues de ces façons de parler est celle qui parle de « prendre les choses avec philosophie », laquelle, analysée, n'est nullement à rejeter tout simplement. Il est vrai que dans cette expression se trouve contenue une invitation implicite à la résignation et à la patience, mais il semble que le point le plus important soit au contraire l'invitation à la réflexion, l'invitation à se rendre à la raison, c'est-à-dire à se rendre compte que ce qui se produit est dans le fond rationnel et que, comme tel, il faut l'affronter en concentrant ses propres forces rationnelles au lieu de se laisser emporter par l'impulsion des instincts et leur violence. On pourrait mettre ces façons populaires de parler dans le même groupe que les expressions similaires des écrivains populaires – en les prenant dans les grands dictionnaires – où entrent les termes « philosophie » et « philosophiquement » ; on verrait alors qu'ils ont une signification très précise de surmontement des passions bestiales et élémentaires dans une conception de la nécessité qui donne à l'action propre une direction consciente. Tel est le noyau sain du sens commun, ce qui justement pourrait s'appeler le bon sens et qui mérite d'être développé et rendu unitaire et cohérent. Ainsi apparaît-il une raison de plus pour qu'on ne puisse disjoindre ce qui s'appelle philosophie « scientifique » de cette philosophie « vulgaire » et populaire qui n'est qu'un ensemble désagrégé d'idées et d'opinions.

Mais c'est en ce point que se pose le problème fondamental de toute conception du monde, de toute philosophie qui est devenue un mouvement culturel, une « religion », une « foi », c'est-à-dire qui a produit une activité pratique et une volonté et qui est contenue en elles comme « prémisse » théorique implicite (une « idéologie », pourrait-on dire, si on donne justement au terme idéologie la signification plus haute d'une conception du monde qui se manifeste implicitement dans l'art, dans le droit, dans l'activité économique, dans toutes les manifestations de la vie individuelle et collective) – à savoir le problème de conserver l'unité idéologique dans tout le bloc social dont cette idéologie déterminée est précisément le ciment et l'unité. La force des religions et spécialement de l'Église catholique a consisté et consiste en ce qu'elles sentent énergiquement la nécessité de l'union doctrinale de toute la masse « religieuse » et qu'elles luttent pour que les couches intellectuelles supérieures ne se détachent pas des couches inférieures. L'Église romaine a toujours été la plus tenace dans la lutte pour empêcher que ne se forment « officiellement » deux religions, celle des « intellectuels » et celle des « âmes simples ». Cette lutte n'a pas été sans de graves inconvénients pour l'Église elle-même, mais ces inconvénients sont liés au procès historique qui transforme toute la société civile et qui contient en bloc une critique corrosive des religions : cela ne fait que mieux ressortir la capacité organisatrice du clergé dans la sphère de la culture et le rapport abstraitement rationnel et juste que l'Église a su établir, à l'intérieur de ses murs, entre les intellectuels et les gens simples. Les jésuites ont été incontestablement les meilleurs artisans de cet équilibre et, pour le conserver, ils ont imprimé à l'Église un mouvement de progression qui tend à donner certaines satisfactions

aux exigences de la science et de la philosophie, mais à un rythme si lent et si méthodique que les changements ne sont pas perçus par la masse des simples, bien qu'ils apparaissent « révolutionnaires » et démagogiques aux « intégristes ».

Une des plus grandes faiblesses des philosophies immanentistes en général consiste justement en ce qu'elles n'ont pas su créer une unité idéologique entre le bas et le haut, entre les « simples » et les intellectuels. Dans l'histoire de la civilisation occidentale le fait s'est vérifié à l'échelle européenne avec la faillite immédiate de la Renaissance, et en partie également de la Réforme, dans leur lutte contre l'Église romaine. Cette faiblesse se manifeste dans la question scolaire, dans la mesure où les philosophies immanentistes n'ont même pas tenté d'édifier une conception qui puisse prendre la place de la religion dans l'éducation des enfants, et c'est à quoi l'on doit ce sophisme pseudo-historiciste qui veut que des pédagogues areligieux (sans appartenance confessionnelle), et en réalité athées, dispensent l'enseignement de la religion, sous prétexte que la religion est la philosophie de l'enfance de l'humanité, qui se répète dans toute enfance au sens propre. De la même façon, l'idéalisme s'est montré opposé aux mouvements culturels qui voulaient « aller au peuple » et se sont manifestés dans ce qu'on a appelé les universités populaires et autres institutions semblables ; et s'il s'y est opposé, ce n'est pas seulement à cause des aspects les moins bons de ces mouvements, puisqu'en ce cas il aurait simplement dû chercher à faire mieux. Ces mouvements étaient pourtant dignes d'intérêt et méritaient d'être étudiés : ils eurent leur heure de gloire, en ce sens qu'ils démontrèrent de la part des « simples » un enthousiasme sincère et une forte volonté de s'élever à une forme supérieure de la culture et de la conception du monde. Il manquait pourtant en eux l'organicité, tant celle de la pensée philosophique que celle d'une solidité organisationnelle et d'une centralisation culturelle ; on avait l'impression qu'ils ressemblaient aux premiers contacts entre les marchands anglais et les Noirs d'Afrique : on donnait de la pacotille pour avoir des pépites d'or. D'autre part on n'aurait pu avoir une organicité de la pensée et une solidité de la culture que si, entre les intellectuels et les simples, il y avait eu la même unité qui doit s'exercer entre la théorie et la pratique, c'est-à-dire si les intellectuels avaient été organiquement les intellectuels de ces masses, si en d'autres termes, ils avaient élaboré et rendu cohérents les principes et les problèmes que les masses posaient par leur activité pratique, constituant ainsi un bloc culturel et social. C'est la question sur laquelle nous avons déjà mis l'accent qui se posait à nouveau : un mouvement philosophique est-il tel seulement dans la mesure où il s'applique à développer une culture spécialisée pour des groupes restreints d'intellectuels, ou au contraire n'est-il tel que dans la mesure où, dans le travail d'élaboration d'une pensée supérieure au sens commun et scientifiquement cohérente, il n'oublie jamais de rester au contact des « simples », et même trouve dans ce contact la source des problèmes à étudier et à résoudre ? C'est seulement par un tel contact qu'une philosophie devient « historique », qu'elle s'épure des éléments intellectualistes de nature individuelle, et qu'elle devient « vie ».

[Peut-être est-il utile « pratiquement » de distinguer la philosophie du sens commun, pour mieux indiquer le passage de l'un de ces moments à l'autre : dans la philosophie sont spécialement mis en relief les caractères d'élaboration individuelle de la pensée, dans le sens commun au contraire les caractères diffus et dispersés de la pensée générale d'une époque déterminée dans un milieu populaire déterminé. Mais toute philosophie tend à devenir le sens commun d'un milieu, même restreint – celui de tous les intellectuels. Il s'agit par conséquent d'élaborer une philosophie qui, ayant déjà une certaine diffusion, ou diffusivité, du fait qu'elle est liée à la vie pratique et implicite en elle, devienne un sens commun rénové avec la cohérence et le nerf des philosophies individuelles : cela ne peut arriver si n'est pas constamment perçue

l'exigence du contact culturel avec les « simples ».]

Une philosophie de la *praxis* ne peut se présenter autrement, en son début, que dans une attitude polémique et critique, comme dépassement du mode de penser précédent et de la pensée qui existe concrètement (ou monde culturel existant). Par conséquent, avant tout comme critique du « sens commun » (après s'être fondé sur le sens commun pour démontrer que « tous les hommes sont philosophes » et qu'il ne s'agit pas d'introduire *ex novo* une science dans la vie individuelle de « tout le monde », mais de renouveler et de rendre « critique » une activité déjà existante) et donc de la philosophie des intellectuels, qui a donné lieu à l'histoire de la philosophie et qui, en tant qu'individuelle (elle s'est développée en effet dans l'activité d'individus singuliers particulièrement doués), peut être considérée comme les « cimes » du progrès du sens commun, tout au moins du sens commun des couches les plus cultivées de la société, et à travers celles-ci également du sens commun populaire. Il en résulte par conséquent qu'une introduction à l'étude de la philosophie doit exposer synthétiquement les problèmes issus du procès de développement de la culture en général, qui ne se reflète que partiellement dans l'histoire de la philosophie, laquelle toutefois, en l'absence d'une histoire du sens commun (impossible à construire à cause de l'absence du matériel documentaire), reste la principale source de référence – en vue de les critiquer, d'en démonter la valeur réelle (s'ils en ont encore une) ou la signification qu'ils ont eue en tant que maillons (dépassés) d'une chaîne, et en vue de fixer les problèmes nouveaux, actuels, ou la façon actuelle de poser les vieux problèmes.

Le rapport entre la philosophie « supérieure » et le sens commun est assuré par la « politique », de même qu'est assuré par la politique le rapport entre le catholicisme des intellectuels et celui des « simples ». Les différences entre les deux cas sont cependant fondamentales. Que l'Église doive affronter un problème des « simples » signifie justement qu'une rupture a eu lieu dans la communauté des « fidèles », rupture à laquelle on ne peut remédier en élevant les « simples » au niveau des intellectuels (l'Église ne se propose même pas cette tâche, idéalement et économiquement au-dessus de ses forces actuelles), mais au contraire en faisant régner une discipline de fer sur les intellectuels afin qu'ils ne dépassent pas certaines limites dans la distinction entre philosophie supérieure et sens commun et ne la rendent pas catastrophique et irréparable. Dans le passé, ces « ruptures » dans la communauté des fidèles trouvaient leur remède dans de puissants mouvements de masse qui déterminaient la formation de nouveaux ordres religieux (ou qui s'y rassemblaient) autour de fortes personnalités (Dominique, François). [Les mouvements hérétiques au Moyen Âge, en tant que réaction simultanée à la politisation de l'Église et à la philosophie scolastique, qui en fut une expression, sur la base des conflits sociaux déterminés par la naissance des communes, ont été une rupture entre les intellectuels dans l'Église, rupture « cicatrisée » par la naissance de mouvements populaires religieux réabsorbés par l'Église dans la formation des ordres mendiants et dans une nouvelle unité religieuse.] Mais la Contre-Réforme a stérilisé ce pullulement de forces populaires : la Compagnie de Jésus est l'ultime grand ordre religieux, d'origine réactionnaire et autoritaire, de caractère répressif et « diplomatique », dont la naissance a marqué le raidissement de l'organisme catholique. Les nouveaux ordres apparus depuis ont très rarement une signification « religieuse » ; ils ont en revanche une grande signification « disciplinaire » sur la masse des fidèles, ils sont des ramifications ou des tentacules de la Compagnie de Jésus, ou bien ils le sont devenus, instruments de « résistance » pour conserver les positions politiques acquises et non pas forces rénovatrices de développement. Le catholicisme est devenu « jésuitisme ». Le modernisme n'a pas créé d'« ordres religieux », mais un parti politique : la démocratie chrétienne. [Rappeler l'anecdote, relatée par Steed dans ses *Mémoires*, de ce cardinal qui

explique au protestant anglais procatholique que les miracles de saint Janvier sont utiles pour le petit peuple napolitain, non pour les intellectuels, que dans les Évangiles eux-mêmes il y a des « exagérations », et qui, à la question : « mais ne sommes-nous pas chrétiens ? », répond : « nous sommes des prélats », c'est-à-dire des « politiques » de l'Église de Rome.]

La position de la philosophie de la *praxis* est à l'opposé de la position catholique : la philosophie de la *praxis* ne tend pas à maintenir les « simples » dans leur philosophie primitive du sens commun, mais au contraire à les conduire à une conception supérieure de la vie. Si elle affirme l'exigence du contact entre les intellectuels et les simples, ce n'est pas pour limiter l'activité scientifique et pour maintenir l'unité au bas niveau des masses, mais bien pour construire un bloc intellectuel-moral qui rende politiquement possible un progrès intellectuel de masse et non seulement de rares groupes intellectuels.

L'homme actif de la masse agit pratiquement, mais il n'a pas une claire conscience théorique de cette activité qui est la sienne, qui pourtant est une connaissance du monde dans la mesure où elle le transforme. Sa conscience théorique peut même être historiquement en contradiction avec son activité. On peut presque dire qu'il a deux consciences théoriques (ou une conscience contradictoire), l'une qui est implicite dans son activité et qui réellement l'unit à tous ceux qui travaillent avec lui dans la transformation pratique de la réalité, et l'autre qui est superficiellement explicite ou verbale, qu'il a héritée du passé et accueillie sans critique. Toutefois cette conception « verbale » n'est pas sans conséquences : elle fait le lien avec un groupe social déterminé, elle influe sur la conduite morale, sur la direction de la volonté, d'une façon plus ou moins puissante qui peut aller jusqu'au point où la nature contradictoire de la volonté ne permet plus aucune action, aucune décision, aucun choix, et produit un état de passivité morale et politique. La compréhension critique de soi-même advient par conséquent à travers une lutte entre des « hégémonies » politiques, entre des directions contradictoires, d'abord dans le champ de l'éthique, puis de la politique, pour atteindre à une élaboration supérieure de la conception propre du réel. La conscience d'être une partie d'une force hégémonique déterminée (c'est-à-dire la conscience politique) est la première phase vers une conscience de soi ultérieure et progressive, dans laquelle théorie et pratique finalement s'unifient. Même l'unité de la théorie et de la pratique n'est par conséquent pas une donnée de fait mécanique, mais un devenir historique qui a sa phase élémentaire et primitive dans le sentiment de « différence », de « distance prise », d'indépendance, sentiment à peine instinctif, et qui progresse jusqu'à la possession réelle et complète d'une conception du monde cohérente et unitaire. C'est pourquoi il faut mettre en relief la façon dont le développement politique du concept d'hégémonie représente un grand progrès philosophique, et non pas seulement politico-pratique, étant donné qu'il enveloppe nécessairement et suppose une unité intellectuelle et une éthique conforme à une conception du réel qui a surmonté le sens commun et qui est devenue, fût-ce entre des limites encore étroites, critique.

Toutefois, dans les plus récents développements de la philosophie de la *praxis*, l'approfondissement du concept de l'unité de la théorie et de la pratique n'en est encore qu'à une phase initiale : il reste encore des résidus de mécanisme, puisque l'on parle de la théorie comme d'un « complément », « accessoire » de la pratique, ou de la théorie comme servante de la pratique. Il semble juste de dire que cette question-là aussi doit être posée historiquement, c'est-à-dire comme un aspect de la question politique des intellectuels. Conscience critique de soi signifie historiquement et politiquement création d'une élite d'intellectuels : une masse humaine ne se « différencie » ni ne devient indépendante « pour soi » sans s'organiser (au sens large), et il n'y a pas d'organisation sans intellectuels, c'est-à-dire sans des organisateurs et des dirigeants,

donc sans que l'aspect théorique du lien théorie-pratique ne se différencie concrètement dans une couche de gens « spécialisés » dans l'élaboration conceptuelle et philosophique. Mais ce procès de création des intellectuels est long, difficile, plein de contradictions, d'avancées et de reculs, de débandades et de regroupements, et dans tout cela la « fidélité » de la masse (et la fidélité et la discipline sont la forme que prend initialement l'adhésion de la masse et sa collaboration au développement du phénomène culturel dans son entier) est mise parfois à rude épreuve. Le procès de développement est lié à une dialectique intellectuels-masse ; la couche des intellectuels se développe quantitativement et qualitativement, mais tout bond vers une nouvelle « ampleur » et complexité de la couche des intellectuels est lié à un mouvement analogue de la masse des simples, qui s'élève vers des niveaux supérieurs de culture et élargit simultanément sa sphère d'influence, avec des percées individuelles, ou même de groupes plus ou moins importants, vers la couche des intellectuels spécialisés. Dans le procès cependant se répètent continuellement des moments dans lesquels, entre masse et intellectuels (ou certains de ceux-ci, ou un groupe de ceux-ci), se forme une distance, une perte de contact, et donc l'impression que les intellectuels sont quelque chose d'« accessoire », de complémentaire, de subordonné. L'insistance mise sur l'élément « pratique » dans le lien théorie-pratique, après avoir séparé (et non seulement distingué) les deux éléments – opération qui est justement purement mécanique et conventionnelle – signifie que l'on traverse une phase historique relativement primitive, une phase encore économico-corporative, dans laquelle le cadre général de la « structure » se transforme quantitativement, tandis que la qualité-superstructure correspondante est en train d'apparaître, mais n'est pas encore organiquement formée. Il faut mettre en relief l'importance et la signification que revêtent dans le monde moderne les partis politiques quant à l'élaboration et à la diffusion des conceptions du monde, dans la mesure où ils élaborent pour l'essentiel l'éthique et la politique qui sont conformes à celles-ci, c'est-à-dire où ils fonctionnent pour ainsi dire comme des « expérimentateurs » historiques de ces conceptions. Les partis sélectionnent individuellement la masse agissante, et la sélection se produit aussi bien dans le champ pratique que dans le champ théorique, avec un rapport d'autant plus étroit entre théorie et pratique que la conception est plus vitalement et plus radicalement innovatrice et en lutte avec les vieilles façons de penser. C'est pourquoi on peut dire que les partis sont les élaborateurs des intellectualités nouvelles, intégrales et totalitaires, autrement dit le creuset de l'unification de la théorie et de la pratique entendue comme procès historique réel, et l'on comprend comment il est nécessaire qu'ils se forment par adhésion individuelle et non sur le modèle « travailliste », puisque, s'il s'agit de diriger organiquement « toute la masse économiquement active », il s'agit de la diriger non pas selon les vieux schémas, mais en innovant, et que l'innovation ne peut devenir un phénomène de masse, dans ses premiers stades, sinon par l'entremise d'une élite dans laquelle la conception qui est implicite dans l'humanité active soit déjà devenue dans une certaine mesure conscience actuelle cohérente et systématique et volonté précise et arrêtée. On peut trouver à étudier l'une de ces phases dans la discussion à travers laquelle se sont produits les plus récents développements de la philosophie de la *praxis*, discussion rassemblée dans un article de D.S. Mirsky, collaborateur de *La Cultura*. On peut voir comment s'est produit le passage d'une conception mécaniste et purement extérieure à une conception activiste, qui se rapproche davantage, ainsi qu'on l'a observé, d'une juste compréhension de l'unité de la théorie et de la pratique, bien qu'elle n'en ait pas encore atteint toute la signification synthétique. On peut observer comment l'élément déterministe, fataliste, mécaniste a été un « parfum » idéologique immédiat de la philosophie de la *praxis*, une forme de religion et d'excitant (mais à la façon des stupéfiants), rendue nécessaire et justifiée historiquement par le caractère « subalterne » de

couches sociales déterminées. Lorsque l'on n'a pas l'initiative dans la lutte et que la lutte elle-même finit par conséquent par s'identifier avec une série de défaites, le déterminisme mécaniste devient une force formidable de résistance morale, de cohésion, de persévérance patiente et obstinée. « Je suis défait momentanément, mais la force des choses travaille pour moi à longue échéance, etc. » La volonté réelle se travestit dans un acte de foi, dans une certaine rationalité de l'histoire, dans une forme empirique et primitive de finalisme passionné qui apparaît comme un substitut de la prédestination, de la providence, etc., des religions confessionnelles. Il faut insister sur le fait que même en un tel cas il existe réellement une forte activité du vouloir, une intervention directe sur la « force des choses », mais précisément sous une forme implicite, voilée, qui a honte d'elle-même, et par conséquent la conscience est contradictoire, elle manque d'unité critique, etc. Mais quand le « subalterne » devient dirigeant et responsable de l'activité économique de masse, le mécanisme apparaît à un certain moment comme un péril menaçant, il se produit une révision de tout le mode de pensée parce qu'un changement s'est produit dans le mode social d'être. Les limites et la domination de la « force des choses » se voient restreintes – pourquoi ? parce que, fondamentalement, si le subalterne était hier encore une chose, aujourd'hui il n'est plus une chose mais une personne historique, un protagoniste ; si hier il était irresponsable parce qu'il « résistait » à une volonté extérieure, aujourd'hui il sent qu'il est responsable parce que de résistant il est devenu agent et nécessairement actif et entreprenant. Même hier, cependant, a-t-il jamais été pure « résistance », pure « chose », pure « irresponsabilité » ? Certainement non, et il faut insister sur la façon dont le fatalisme n'est que le manteau de faiblesse que revêt une volonté active et réelle. Telle est la raison pour laquelle il faut sans cesse démontrer la futilité du déterminisme mécaniste, lequel, explicable en tant que philosophie naïve de la masse et seulement dans la mesure où il est cet élément intrinsèque de force que nous avons dit, devient, lorsqu'il est assumé comme philosophie réfléchie et cohérente de la part des intellectuels, une cause de passivité, d'autosuffisance imbécile – et il faut le démontrer sans attendre que le subalterne soit devenue dirigeant et responsable. Une partie de la masse, même subalterne, est toujours dirigeante et responsable, et la philosophie de la partie précède toujours la philosophie du tout, non seulement comme anticipation théorique, mais comme nécessité actuelle. […]

Mais ces considérations conduisent à conclure à une extrême labilité dans les convictions nouvelles des masses populaires, en particulier si ces nouvelles convictions sont en contradiction avec les convictions (également nouvelles) de l'orthodoxie, du conformisme social tel que le veulent les intérêts généraux des classes dominantes. C'est ce qu'on peut voir si l'on réfléchit aux vicissitudes des religions et des Églises. La religion, et une Église déterminée, maintient sa communauté de fidèles (dans certaines limites, qui sont celles de la nécessité du développement historique général) dans la mesure où elle entretient en permanence et de façon organisationnelle la foi qui est la sienne propre, en en répétant l'apologétique inlassablement, en luttant à tout moment et toujours avec des arguments semblables, et en maintenant une hiérarchie d'intellectuels qui donnent à la foi au moins l'apparence de la dignité de la pensée. Chaque fois que la continuité des rapports entre l'Église et les fidèles s'est trouvée violemment interrompue, pour des raisons politiques, comme c'est arrivé pendant la Révolution française, les pertes subies par l'Église ont été incalculables, et si les conditions qui rendaient difficile l'exercice des pratiques ordinaires s'étaient prolongées au-delà de certaines limites de temps, il est à croire que de telles pertes eussent été définitives et qu'une nouvelle religion serait apparue, comme du reste elle est apparue en France dans la combinaison avec le vieux-catholicisme. De là se déduisent certaines nécessités déterminées pour tout mouvement culturel qui tend à remplacer le sens

commun et les vieilles conceptions du monde en général : 1) ne jamais se lasser de répéter ses propres arguments (en en variant littérairement la forme) : la répétition est le moyen didactique le plus efficace pour agir sur la mentalité populaire ; 2) travailler sans cesse à élever intellectuellement des couches populaires toujours plus larges, c'est-à-dire travailler à donner une personnalité à l'élément de masse amorphe, ce qui signifie travailler à susciter une élite d'intellectuels d'un type nouveau qui sortent directement de la masse tout en restant en contact avec celle-ci pour devenir les « baleines » du corset. Cette seconde nécessité, si elle est satisfaite, est celle qui modifie réellement le « panorama idéologique » d'une époque. Ces élites, d'autre part, ne peuvent se constituer et se développer sans qu'à l'intérieur d'elles-mêmes ne se produise une hiérarchisation d'autorité et de compétence intellectuelle, qui peut culminer dans un grand philosophe individuel, si celui-ci est capable de revivre concrètement les exigences de l'idéologie commune à la masse, de comprendre qu'elle ne peut avoir l'agilité de mouvement propre à un cerveau individuel, et partant s'il réussit à élaborer formellement la doctrine collective de la façon la plus fidèle, c'est-à-dire qui colle le mieux aux façons de penser d'un penseur collectif. […]

Il serait intéressant d'étudier dans le concret, pour un pays particulier, l'organisation culturelle qui tient en mouvement le monde idéologique et d'en examiner le fonctionnement pratique. Une étude du rapport numérique entre le personnel qui est voué professionnellement au travail culturel actif et la population des divers pays serait également utile, avec le calcul approximatif des forces libres. L'école, à tous ses échelons, et l'Église sont dans chaque pays les deux plus grandes organisations culturelles par le nombre de personnel qu'elles occupent. Les journaux, les revues, les activités de librairie, les institutions scolaires privées, soit en tant qu'elles complètent l'école d'État, soit comme institutions culturelles du type universités populaires. D'autres professions incorporent à leur activité spécialisée une part culturelle non négligeable, comme celle des médecins, des officiers de l'armée, de la magistrature. Mais il faut noter que dans tous les pays, fût-ce dans une proportion différente, il existe une grande cassure entre les groupes intellectuels et les masses populaires, même les groupes les plus nombreux et les plus proches de la périphérie nationale, comme les instituteurs et les prêtres. Et noter aussi que cela se produit parce que, même là où les gouvernants affirment le contraire en paroles, l'État comme tel n'a pas une conception unitaire, cohérente et homogène : il disperse au contraire les groupes intellectuels en différentes couches, et à l'intérieur d'une même couche. L'Université, sauf peut-être en quelques pays, n'exerce aucune fonction unificatrice ; un penseur libre a souvent plus d'influence que toute l'institution universitaire, etc. […]

§<15> *Le concept de « science »*. La position du problème comme une recherche de lois, de lignes constantes, régulières, uniformes, est liée à l'exigence un peu puérile et naïve de résoudre péremptoirement le problème pratique de la prévisibilité des événements historiques. Puisqu'il « apparaît », par un étrange renversement des perspectives, que les sciences naturelles donnent la capacité de prévoir l'évolution des processus naturels, la méthodologie historique fut conçue comme « scientifique » seulement si, et dans la mesure où, elle rend apte abstraitement à « prévoir » l'avenir de la société. De là la recherche des causes essentielles, et même de la « *causa prima* », de la « cause des causes ». Mais les *Thèses sur Feuerbach* avaient déjà critiqué par avance cette conception simpliste. En réalité, on ne peut prévoir « scientifiquement » que la lutte, mais non les moments concrets de celle-ci, qui ne peuvent pas ne pas résulter de forces opposées en continuel mouvement, non réductibles jamais à des quantités fixes, puisqu'en elles la quantité devient continuellement qualité. On « prévoit » réellement dans la mesure où l'on

agit, dans la mesure où l'on applique un effort volontaire et donc où l'on contribue concrètement à créer le résultat « prévu ». La prévision se révèle par conséquent non comme un acte scientifique de connaissance, mais comme l'expression abstraite de l'effort que l'on fait, la façon pratique de créer une volonté collective.

Et comment la prévision pourrait-elle être un acte de connaissance ? On connaît ce qui a été ou qui est, non ce qui sera, qui est un « non-étant » et donc inconnaissable par définition. Prévoir est donc seulement un acte pratique qui ne peut, dans la mesure où il n'est pas une futilité ou une perte de temps, avoir d'autre explication que celle qui été exposée ci-dessus. Il est nécessaire de poser exactement le problème de la prévisibilité des événements historiques, pour être en mesure de critiquer exhaustivement la conception du causalisme mécaniste, pour la vider de tout prestige scientifique et la réduire à un pur mythe, qui fut peut-être utile dans le passé, en une période arriérée du développement de certains groupes sociaux subalternes.

Mais c'est le concept même de « science », tel qu'il ressort du *Manuel populaire*, qu'il faut détruire critiquement ; il est transplanté tel quel des sciences de la nature, comme si celles-ci étaient la seule science, ou la science par excellence, comme cela avait été fixé par le positivisme. Mais dans le *Manuel populaire* le terme de science est employé dans de multiples significations, certaines explicites, d'autres sous-entendues ou à peine ébauchées. Le sens explicite est celui que « science » possède dans les recherches physiques. D'autre fois cependant le terme semble indiquer la méthode. Mais existe-t-il une méthode en général et, si elle existe, signifie-t-elle quelque chose d'autre que philosophie ? D'autres fois il pourrait ne rien signifier d'autre que logique formelle, mais peut-on appeler celle-ci une méthode et une science ? Il faut tenir ferme que toute recherche a une méthode à soi déterminée et construit une science sienne déterminée, et que la méthode s'est développée et a été élaborée en même temps que le développement et l'élaboration de cette recherche et de cette science déterminée, et forme un tout avec elles. Croire pouvoir faire progresser une recherche scientifique en lui appliquant une méthode type, choisie parce qu'elle a donné de bons résultats dans une autre recherche, à laquelle elle était connaturelle, c'est une étrange bévue qui a peu de chose à voir avec la science. Il y a cependant aussi des critères généraux, dont on peut dire qu'ils constituent la conscience critique de tout savant, quelle que soit sa « spécialisation », et qui doivent toujours être spontanément en éveil dans le cours de son travail. Ainsi peut-on dire que n'est pas un savant celui qui fait preuve d'une médiocre sûreté dans ses critères particuliers, qui n'a pas la pleine intelligence des concepts employés, qui n'a qu'une rare information et une piètre intelligence de l'état antérieur des problèmes dont il traite, qui n'est pas fort prudent dans ses affirmations, qui ne progresse pas de façon nécessaire, mais de façon arbitraire et sans enchaînement, qui ne sait pas tenir compte des lacunes qui existent dans les connaissances déjà obtenues, mais les passe sous silence et se contente de solutions ou de connexions purement verbales au lieu de déclarer qu'il s'agit de positions provisoires qui pourront être reprises et développées, etc. [Chacun de ces points peut être développé, avec les exemples appropriés.]

Un reproche que l'on peut adresser à de nombreuses références polémiques du *Manuel* est la méconnaissance systématique de la possibilité d'erreur de la part des auteurs singuliers qu'il cite, d'où l'attribution à un groupe social, dont les savants seraient toujours les représentants, des opinions les plus disparates et des volontés les plus contradictoires. Ce reproche est lié à un critère méthodologique plus général, qui est le suivant : il n'est pas très « scientifique » ou plus simplement « pas très sérieux » de choisir ses adversaires parmi les plus stupides ou les plus médiocres, ou encore de choisir, parmi les opinions de ses propres adversaires, les moins essentielles et les plus occasionnelles, et de présumer avoir « détruit totalement » l'adversaire

parce qu'on a détruit une de ses opinions secondaires et incidentes, ou avoir détruit une idéologie ou une doctrine parce qu'on a démontré l'insuffisance théorique de ses champions de troisième ou quatrième ordre. Il faut « être juste avec ses adversaires » encore en ce sens qu'il faut se forcer à comprendre ce qu'ils ont réellement voulu dire et non s'en tenir malicieusement aux significations superficielles et immédiates de leurs expressions. Il le faut, si du moins la fin que l'on se propose est d'élever le ton et le niveau intellectuel de ses propres partisans et non cette fin immédiate de faire le désert autour de soi, par tous les moyens et de toutes les façons possibles. Il faut se placer du point de vue suivant : que celui qui est votre propre partisan doit discuter et soutenir votre propre point de vue dans une discussion avec des adversaires capables et intelligents, et non seulement avec des personnes ni dégrossies ni préparées, que l'on convainc « autoritairement » ou « émotionnellement ». La possibilité de l'erreur doit être affirmée et justifiée, sans pour autant faillir à sa propre conception, parce que ce qui importe n'est pas l'opinion de Pierre, Paul ou Jacques, mais cet ensemble d'opinions qui sont devenues collectives, devenues un élément et une force sociale ; ce sont elles qu'il convient de réfuter, dans l'exposition qu'en font leurs théoriciens les plus représentatifs et même les plus dignes de respect pour la hauteur de leur pensée comme pour leur « désintéressement » immédiat, sans s'imaginer pour autant que l'on a déjà « détruit » ainsi l'élément et la force sociale correspondants (ce qui serait du rationalisme des Lumières à l'état pur), mais en sachant que l'on a seulement contribué : 1) à maintenir et à renforcer dans son propre camp l'esprit de distinction et de séparation ; 2) à créer le terrain qui permette que son propre camp s'imprègne d'une doctrine originale qui lui soit propre, correspondant à ses propres conditions de vie, et la fasse vivre.

§<16> *Questions de nomenclature et de contenu*. Une des caractéristiques des intellectuels en tant que catégorie sociale cristallisée (c'est-à-dire qui se conçoit elle-même comme une continuité ininterrompue dans l'histoire, et par conséquent indépendamment de la lutte des groupes et non comme l'expression d'un procès dialectique, par lequel tout groupe social dominant élabore une catégorie propre d'intellectuels) est justement de se rattacher, dans la sphère idéologique, à une catégorie intellectuelle antérieure à travers une même nomenclature conceptuelle. Tout nouvel organisme historique (type de société) crée une nouvelle superstructure, dont les représentants spécialisés et les porte-drapeaux (les intellectuels) ne peuvent pas ne pas être conçus comme étant eux aussi de « nouveaux » intellectuels, sortis de la nouvelle situation, et non pas continuation de l'intellectualité précédente. Si les « nouveaux » intellectuels se posent comme continuation directe de la précédente intelligentsia, ils ne sont donc nullement « nouveaux », c'est-à-dire ils ne sont pas liés au groupe social nouveau qui représente organiquement la nouvelle situation historique, mais ils sont le résidu conservateur et fossilisé du groupe social historiquement dépassé (la même chose est de dire que la nouvelle situation historique n'a pas encore atteint le degré de développement nécessaire pour avoir la capacité de créer de nouvelles superstructures, mais qu'elle vit encore dans l'enveloppe vermoulue de l'ancienne histoire).

Il faut toutefois tenir compte du fait que nulle situation historique nouvelle, fût-elle due au changement le plus radical, ne transforme complètement le langage, au moins dans son aspect extérieur, formel. Mais le contenu du langage devrait être changé, même s'il est difficile d'avoir immédiatement une conscience exacte de ce changement. D'autre part, le phénomène est historiquement complexe, et compliqué par l'existence de cultures typiques différentes dans les différentes couches du nouveau groupe social, dont certaines, sur le terrain idéologique, sont encore plongées dans la culture de situations historiques antérieures, parfois même plus

anciennes que celle qui vient d'être surmontée. Une classe dont certaines couches en sont encore restées à la conception ptoléméenne du monde, peut cependant être la représentante d'une situation historique beaucoup plus avancée ; idéologiquement en retard (du moins pour certains pans de leur conception du monde, qui est encore chez elles quelque chose qui manque de lien et qui reste naïf) ces couches sont cependant pratiquement les plus avancées, j'entends en ce qui concerne leur fonction économique et politique. Si la tâche des intellectuels est de déterminer et d'organiser la réforme morale et intellectuelle, c'est-à-dire d'élever la culture au niveau de la fonction pratique, il est évident que les intellectuels « cristallisés » sont conservateurs et réactionnaires. Car, tandis que le groupe social nouveau a tout au moins le sentiment d'être séparé et distinct du précédent, eux ne sentent même pas cette distinction, mais ils s'imaginent pouvoir se rattacher au passé.

D'autre part il n'est pas dit que tout l'héritage du passé doive être rejeté : il y a des « valeurs instrumentales » qui ne peuvent pas ne pas être accueillies dans leur entier, pour continuer à être élaborées et affinées. Mais comment distinguer la valeur instrumentale de la valeur philosophique caduque, qui, elle, doit être rejetée absolument ? Il arrive souvent que pour avoir accepté une valeur philosophique caduque appartenant à une tendance passée déterminée, on rejette ensuite une valeur instrumentale d'une autre tendance, parce qu'elle est contradictoire avec la première, même si une telle valeur instrumentale aurait été utile pour exprimer le nouveau contenu historique culturel.

§<18> *Jugement sur les philosophies passées*. La critique superficielle du subjectivisme dans le *Manuel populaire* rentre dans une question plus générale, qui est celle de l'attitude prise envers les philosophies et les philosophes du passé. Juger tout le passé philosophique comme un délire et une folie n'est pas seulement une erreur, celle de l'antihistoricisme, puisqu'elle contient la prétention anachronique que dans le passé on devait penser comme aujourd'hui, mais c'est véritablement et proprement un résidu de métaphysique, puisque l'on suppose une pensée dogmatique valide dans tous les temps et dans tous les pays, à la toise de laquelle on juge tout le passé. L'antihistoricisme méthodique n'est rien d'autre que de la métaphysique. Que les systèmes philosophiques passés aient été dépassés n'exclut pas qu'ils aient été valides historiquement et qu'ils aient rempli une fonction nécessaire : leur caducité est à considérer du point de vue de l'ensemble du développement historique et de la dialectique réelle ; que ces systèmes aient *mérité* de tomber dans la caducité, ce n'est pas un jugement moral, ou d'hygiène de la pensée, émis d'un point de vue « objectif », mais un jugement dialectico-historique. On peut comparer à cela la présentation que fait Engels de la proposition hégélienne, selon laquelle « tout ce qui est rationnel est réel, et le réel est rationnel », proposition qui est valable également pour le passé. Dans le *Manuel* on juge le passé comme « irrationnel » et « monstrueux », et l'histoire de la philosophie devient un traité historique de tératologie, parce que l'on part d'un point de vue métaphysique (au contraire, dans le *Manifeste* se trouve contenu le plus haut éloge du monde destiné à disparaître). Si cette façon de juger le passé est une erreur théorique, une déviation de la philosophie de la *praxis*, pourra-t-elle avoir une quelconque signification éducative, sera-t-elle source d'énergie ? Il ne le semble pas, étant donné que la question se réduirait à présumer que l'on est quelque chose pour la seule raison que l'on est né dans le temps présent et non dans un des siècles du passé. Mais en tout temps il y a eu un passé et une contemporanéité et le fait d'être « contemporain » n'est un titre que par plaisanterie. (On raconte l'anecdote de ce petit-bourgeois français qui sur sa carte de visite avait fait imprimer justement : « contemporain » ; il croyait qu'il n'était rien et découvrit un jour qu'il était quelque chose,

précisément un « contemporain ».)

§<27> *Concept d'« orthodoxie »*. Des différents points développés précédemment il ressort que le concept d'« orthodoxie » doit être renouvelé et reconduit à ses origines authentiques. L'orthodoxie ne doit pas être recherchée en l'un ou en l'autre des partisans de la philosophie de la *praxis*, dans telle ou telle tendance liée à des courants extérieurs à la doctrine originale, mais dans le concept fondamental que la philosophie de la *praxis* « se suffit à elle-même », qu'elle contient en soi tous les éléments fondamentaux pour construire une conception totale et intégrale du monde, une philosophie et une théorie totales des sciences de la nature – non seulement cela, mais encore pour vivifier une organisation pratique intégrale de la société, c'est-à-dire pour devenir une civilisation totale, intégrale. Ce concept d'orthodoxie ainsi renouvelé sert à mieux préciser le qualificatif de « révolutionnaire » que l'on a si facilement l'habitude d'appliquer à diverses conceptions du monde, diverses théories, diverses philosophies. Le christianisme fut révolutionnaire par opposition au paganisme, parce qu'il fut un élément de séparation complète entre ceux qui soutenaient l'ancien monde et ceux qui soutenaient le nouveau. Une théorie est précisément « révolutionnaire » dans la mesure où elle est un élément de séparation et de distinction consciente entre deux camps, dans la mesure où elle est un sommet inaccessible au camp adverse. Tenir que la philosophie de la *praxis* n'est pas une structure de pensée complètement autonome et indépendante, en antagonisme avec toutes les philosophies et les religions traditionnelles, signifie en réalité n'avoir point coupé les liens avec l'ancien monde, sinon même avoir tout simplement capitulé. La philosophie de la *praxis* n'a pas besoin de soutiens hétérogènes, elle est par elle-même suffisamment robuste et féconde en nouvelles vérités pour que le vieux monde ait recours à elle en vue de fournir son arsenal en armes plus modernes et plus efficaces. Cela signifie que la philosophie de la *praxis* commence à exercer une véritable hégémonie sur la culture traditionnelle, mais celle-ci, qui est encore forte, et surtout plus raffinée et plus léchée, tente de réagir comme réagit la Grèce vaincue, pour finir par vaincre le grossier vainqueur romain.

On peut dire qu'une grande partie de l'œuvre philosophique de Benedetto Croce représente cette tentative de réabsorber la philosophie de la *praxis* et de l'incorporer comme servante à la culture traditionnelle. Mais comme on voit dans le *Manuel*, même des partisans de la philosophie de la *praxis* qui se proclament « orthodoxes » tombent dans le piège, et eux-mêmes conçoivent leur philosophie comme subordonnée à une théorie matérialiste (vulgaire) générale, comme les autres la conçoivent subordonnée à la théorie idéaliste. […]

Du point de vue théorique, la philosophie de la *praxis* ne se confond ni ne se réduit à aucune autre philosophie : elle n'est pas seulement originale dans la mesure où elle dépasse les philosophies précédentes, mais elle l'est plus particulièrement dans la mesure où elle ouvre une voie complètement nouvelle, c'est-à-dire qu'elle renouvelle de fond en comble la façon de concevoir la philosophie elle-même. Du point de vue de la recherche historico-biographique, on étudiera quels intérêts ont été pour le fondateur de la philosophie de la *praxis* l'occasion de son « philosopher », en tenant compte de la psychologie du jeune étudiant qui tour à tour se laisse attirer par chaque nouveau courant qu'il étudie et qu'il examine, et qui se forme une individualité à lui par cette errance même, qui crée l'esprit critique et la puissance de penser de façon originale après avoir expérimenté et confronté tant de pensées opposées, on étudiera donc quels éléments il a incorporés, en les rendant homogènes, à sa pensée, mais spécialement ce qui est création nouvelle. Il est certain que l'hégélianisme est la plus importante (relativement) des motivations à philosopher de notre auteur, et ce d'autant plus que l'hégélianisme a tenté de dépasser les

conceptions traditionnelles de l'idéalisme et du matérialisme dans une nouvelle synthèse, qui eut sans aucun doute une importance exceptionnelle et représente un moment historico-mondial de la recherche philosophique. C'est ainsi qu'il se fait que lorsque, dans le *Manuel*, on dit que le terme d'« immanence » est employé dans la philosophie de la *praxis* en un sens métaphorique, on ne dit à proprement parler rien ; en réalité le terme d'« immanence » a acquis une signification particulière qui n'est pas celle des « panthéistes » et qui ne recouvre non plus aucune autre des significations du terme dans la métaphysique traditionnelle, mais qui est une signification nouvelle, qu'il convient d'établir. On a oublié, dans cette expression fort commune, qu'il convenait de mettre l'accent sur le second terme : « historique », et non sur le premier, qui est lui d'origine métaphysique. La philosophie de la *praxis* est l'« historicisme » absolu, la mondanisation et la terrestrité absolue de la pensée, un humanisme absolu de l'histoire. C'est en suivant cette ligne qu'il faut mettre au jour le filon d'une nouvelle conception du monde. […]

§<67> *Passage du savoir au comprendre, au sentir, et* vice versa *du sentir au comprendre, au savoir*. L'élément populaire « sent », mais il ne comprend ou ne sait pas toujours. L'élément intellectuel « sait », mais il ne comprend pas toujours, et surtout il ne « sent » pas toujours. Les deux extrêmes sont par conséquent la pédanterie et le philistinisme d'un côté, la passion aveugle et le sectarisme de l'autre. Non que le pédant ne puisse être passionné, au contraire ; la pédanterie passionnée est tout aussi ridicule et dangereuse que le sectarisme et la démagogie les plus effrénés. L'erreur de l'intellectuel consiste à croire qu'il puisse « savoir » sans comprendre, et spécialement sans sentir, et sans être passionné (non seulement du savoir en soi, mais de l'objet de ce savoir), autrement dit cette erreur consiste à croire que l'intellectuel puisse être tel (et non un pur pédant) s'il est séparé et détaché du peuple-nation, c'est-à-dire sans sentir les passions élémentaires du peuple, en les comprenant, et donc les expliquant et les justifiant dans la situation historique déterminée, et en les rattachant dialectiquement aux lois de l'histoire, à une conception supérieure du monde élaborée scientifiquement et d'une façon cohérente : le « savoir » ; on ne fait pas de politique-histoire sans cette passion, c'est-à-dire sans ce lien sentimental entre les intellectuels et le peuple-nation. En l'absence d'un tel lien les rapports de l'intellectuel avec le peuple-nation sont, ou se réduisent à des rapports d'ordre purement bureaucratique, formel : les intellectuels deviennent une caste ou un sacerdoce (le soi-disant centralisme organique). Si le rapport entre les intellectuels et le peuple-nation, entre les dirigeants et les dirigés, les gouvernants et les gouvernés, est fourni par une adhésion organique, dans laquelle le sentiment-passion devient compréhension, et de là savoir (non pas mécaniquement, mais de façon vivante), alors et alors seulement il s'agit d'un rapport de représentation, et se produit l'échange des éléments individuels entre gouvernés et gouvernants, dirigés et dirigeants, c'est-à-dire se réalise la vie de l'ensemble qui seule est la force sociale, se crée le « bloc historique ». De Man « étudie » les sentiments populaires, il ne sympathise pas avec eux pour les guider et les conduire à une catharsis de la civilisation moderne : sa position est celle du spécialiste du folklore, qui a continuellement peur que la modernité ne détruise l'objet de sa science. Cela dit, il y a dans son livre le reflet pédant d'une exigence réelle : que les sentiments populaires soient connus et étudiés comme ils se présentent objectivement, et non pas tenus pour quelque chose de négligeable et d'inerte dans le mouvement historique.

---

1. Nicolaï Boukharine (1888-1938), théoricien et dirigeant bolchevique, victime des purges de Staline après avoir soutenu son ascension dans l'appareil soviétique. Il oscille au cours de sa trajectoire entre des positions « gauchistes » et « droitières ». Il

préside l'Internationale communiste de 1926 à 1928. Économiste de formation, théoricien de l'impérialisme, la variante de marxisme qu'il élabore dans certains de ses travaux se caractérise par une forme de déterminisme mécaniste.

2. Cette critique est à mettre en rapport avec celle d'un contemporain de Gramsci dont la trajectoire est cependant tout autre, en ceci notamment qu'il n'a jamais été un dirigeant politique, à savoir Walter Benjamin.

3. Sur le rapport de Gramsci à la religion, voir Michael Löwy, « Marxisme et religion chez Gramsci », in *Contretemps*, 12 février 2005.

4. Voir Perry Anderson, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspero, 1976, et Perry Anderson, *Sur Gramsci*, *op. cit*.

5. Voir Jacques Rancière, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, la Fabrique, 2000.

6. Antonio Labriola (1843-1904), philosophe italien, professeur à l'université de Rome. Il subit l'influence de Hegel, puis adhère au socialisme et produit l'une des premières œuvres marxistes marquantes à la fin du XIX^{e} siècle, dont Engels lui-même – avec qui Labriola entretint une correspondance – reconnaît l'importance. L'expression « philosophie de la praxis » qu'emploie Gramsci pour désigner le marxisme est de lui. Croce fut un temps son disciple. Labriola soumet à critique simultanément les tendances utopistes et positivistes présentes dans le marxisme.

IV. Les intellectuels

Cahier 12 : « Remarques et notes éparses en vue d'un groupe d'essais sur l'histoire des intellectuels et de la culture en Italie », 1932, § 1, 3

L'un des concepts centraux de Gramsci est celui d' « intellectuel organique ». Ce concept apparaît pratiquement à chaque étape de sa réflexion, mais c'est dans le cahier 12 qu'il est élaboré le plus systématiquement. Le point de départ de Gramsci est un problème qui préoccupe nombre de théoriciens de son époque : les intellectuels sont-ils un groupe social autonome, indépendant des autres classes sociales, ou sont-ils partie intégrante de ces dernières ? Parmi les élaborations contemporaines de ce problème, on trouve celle de Karl Mannheim, qui dans son ouvrage de 1929 *Idéologie et utopie* forge la notion d' « intellectuels librement flottants » (*freischwebende Intellektuelle*), par laquelle il désigne la capacité de ces derniers à se soustraire en partie aux déterminations sociales[1].

C'est la croissance considérable du nombre des « intellectuels » à partir de la fin du XIX^e^ siècle qui explique que la délimitation du terme devient un problème. L'intérêt de Gramsci pour cette question s'explique bien entendu par des raisons politiques. Si Marx n'a pas entrevu l'importance que prendraient les intellectuels dans le capitalisme du XX^e^ siècle, il est crucial d'adapter le marxisme à cette nouvelle donne sociologique et d'en tirer les conséquences stratégiques. Le thème gramscien des intellectuels est étroitement lié à celui de l'hégémonie, puisque les intellectuels ont un rôle déterminant dans la construction de cette dernière. Comme le dit Christine Buci-Glucksmann, la question des intellectuels chez Gramsci est « grosse de tout autre chose », à savoir une théorie de la forme d'État qui émerge dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, et dont les intellectuels, au sens très particulier que confère Gramsci à ce concept, définissent en partie la nature.

Gramsci distingue deux grands types d'intellectuels : les intellectuels « organiques » et les intellectuels « traditionnels ». Un intellectuel organique est « organiquement » lié à une classe sociale dominante ou ascendante : il est issu de ses rangs, il a pour fonction de systématiser la conscience qu'elle a d'elle-même, et de prendre part à l'organisation de la production. Ainsi la bourgeoisie engendre-t-elle aussi bien des techniciens d'industrie, c'est-à-dire des cadres en charge du procès de travail, que des juristes qui, en élaborant un corpus juridique adapté aux nécessités de l'époque, participent à la définition de la légalité. Un intellectuel organique peut évoluer dans un domaine en apparence éloigné de l'économie et de la politique. C'est par exemple le cas des romanciers réalistes français du XIX^e^ siècle, dont il est clair qu'ils sont liés (de manière complexe) à la bourgeoisie de l'époque, ou de Benedetto Croce qui, comme le dit avec ironie Gramsci, est autant lié à Aristote qu'à Agnelli, l'industriel turinois fondateur des industries Fiat.

À l'intellectuel organique s'oppose l'intellectuel « traditionnel ». Celui-ci est le vestige d'une classe dominante déchue, à laquelle il était organiquement lié lorsqu'elle était hégémonique. Exemple : les ecclésiastiques, liés à l'aristocratie foncière dominante à l'époque précapitaliste. Les intellectuels traditionnels sont souvent d'extraction rurale, alors que les intellectuels organiques sont plutôt urbains. Que des intellectuels soient « traditionnels » ne signifie pas qu'ils ne sont pas importants politiquement. On sait le rôle crucial joué par le clergé dans l'Italie du

début du XX^e siècle, et même dans l'Italie contemporaine. Le clergé exerce un ascendant sur la paysannerie du sud du pays, qui n'est pas en mesure d'engendrer ses propres intellectuels organiques, et est donc « enfermée » dans le passé du fait de l'hégémonie qu'elle subit de la part de ces intellectuels venus d'un autre âge. Construire un bloc social progressiste basé sur l'alliance des ouvriers et des paysans implique au préalable de briser l'influence de l'Église sur ces derniers. Toute classe qui aspire à devenir hégémonique doit parvenir à attirer sur ses positions idéologiques les intellectuels traditionnels. Que des secteurs importants de l'Église catholique se soient rapprochés des mouvements révolutionnaires dans les années 1960 et 1970, en Europe et en Amérique latine notamment, donnant lieu à la théologie de la libération, illustre un tel processus. La persistance des classes ou idéologies passées, et la fonction stratégique qu'elles peuvent jouer dans le temps présent, est un thème récurrent des *Cahiers de prison.*

Gramsci emploie souvent « intellectuel », « organisateur » et « dirigeant » comme synonymes. Il qualifie aussi les intellectuels de « fonctionnaires des superstructures », une formule pénétrante qui souligne la part déterminante qu'ils prennent dans la construction de l'hégémonie. Tous les membres d'un parti sont des intellectuels, de l'intellectuel publiquement reconnu à l'analphabète. Le parti est l'instance qui permet à un groupe de dépasser son moment « économico-corporatif » et de progresser sur la voie de l'universel. Il a de ce fait un rôle d' « éducateur », tout comme l'État (mais le parti est à bien des égards pour Gramsci un embryon d'État).

La définition gramscienne des intellectuels ne repose pas sur la distinction entre le travail manuel et le travail intellectuel. Tout travail contient à des degrés divers une dimension manuelle et intellectuelle, ce qui implique que la division entre les deux est graduelle plutôt que d'opposition stricte. Gramsci évoque le « gorille apprivoisé » en quoi le taylorisme – apparu à la fin du XIX^e siècle et en voie d'implantation dans les usines européennes de son époque – ambitionnait de transformer le travailleur. S'il reconnaît que certaines activités ont une teneur « nerveuse-musculaire » supérieure à d'autres, permettant de ce fait leur standardisation, il soutient qu'une « intellectualité » même mutilée est sous-jacente à tout travail. Le rôle des organisations ouvrières est justement de porter au grand jour cette intellectualité latente ou réprimée. Ce cahier se conclut par l'évocation de l'expérience de l'*Ordine Nuovo*, la revue et le collectif militant auxquels Gramsci a pris une part active à Turin dans la seconde moitié des années 1910, et qui donne son nom à la période du « premier » Gramsci – celui d'avant l'emprisonnement – souvent qualifiée de période *ordinoviste*. Comme le Lénine de *Que faire ?* (1902), Gramsci soutient qu'une revue est un « organiseur collectif ». Mais sa fonction est peut-être davantage encore de faire émerger l' « intellectualité nouvelle », c'est-à-dire de favoriser l'éclosion de ceux qui deviendront les intellectuels organiques de la classe ouvrière. Les premiers numéros de l'*Ordine Nuovo* présentent la revue comme se proposant de commenter et élaborer la « culture socialiste ».

« Tous les hommes sont intellectuels ; mais tous les hommes ne remplissent pas dans la société la fonction d'intellectuels », dit une célèbre formule de Gramsci tirée de ce cahier. Si la notion d' « intellectuel » a un sens, celle de « non-intellectuel » n'en a guère, puisque l'on ne saurait imaginer un être humain que toute activité mentale aurait abandonné. Toute la question, à partir de là, est de comprendre le rapport existant entre « être » intellectuel et exercer la « fonction » d'intellectuel, c'est-à-dire la manière dont la spécialisation des tâches et des professions dans le système capitaliste influe sur les facultés cognitives des individus. Ce rapport évolue avec le temps, il n'est pas déterminé une fois pour toutes. Un « intellectuel » (la fonction) se définit donc plus pour Gramsci par sa place dans le rapport social général que par la

composition cognitive de son activité. Le concept gramscien d'intellectuel est très large : y entrent non seulement les « grands » intellectuels que sont par exemple les professeurs, les magistrats et les journalistes, mais aussi les « petits » intellectuels : notaires, officiers, techniciens, maîtres d'école, policiers même... En dernière instance, peut être considéré comme un intellectuel toute personne qui œuvre au « consentement spontané » des masses, en intervenant dans le champ de la culture et des idéologies, et/ou qui participe à l'appareil de coercition de l'État, c'est-à-dire qui exerce des tâches de « commandement » ou de « domination directe ». Force et consentement, c'est le « Centaure machiavélien » dont nous aurons à reparler au chapitre V.

Un phénomène que Gramsci est l'un des premiers à avoir mis en évidence est l'émergence de ce qui sera nommé plus tard dans le siècle la « technocratie ». La politique moderne tend à dissocier de manière croissante l' « activité de délibération » de l' « activité technico-culturelle » – ce que nous appellerions aujourd'hui l' « expertise » –, et à augmenter la part de cette dernière dans la prise de décision. La structure sociale devient de plus en plus complexe, ce qui suppose aussi une complexification des processus politiques. Conformément à son tempérament, Gramsci ne déplore pas la technicisation de la politique. « [...] Toute tentative faite de l'extérieur pour exorciser ces tendances ne produit rien d'autre que des prédications morales et des gémissements rhétoriques. » Est à l'œuvre ici ce que l'on pourrait appeler le « réalisme » de Gramsci, qui le conduit à prendre acte d'une nouvelle situation en cherchant les potentialités émancipatrices qu'elle renferme plutôt que d'adopter à son égard une attitude de déploration. Ceci ne signifie pas, bien entendu, que Gramsci se résigne à la professionnalisation de la politique, bien au contraire. Cela signifie que pour lui, les intellectuels organiques de la classe ouvrière devront acquérir le « minimum de culture générale technique » nécessaire à l'exercice du commandement dans le capitalisme des temps nouveaux, puis dans le socialisme.

Cette spécialisation technique a des effets contradictoires en matière culturelle. Elle tend d'un côté à généraliser l'enseignement primaire, rendu nécessaire par le caractère complexe des tâches productives. Une conséquence de ce fait est la « démocratisation de la haute culture », c'est-à-dire le fait que celle-ci est de moins en moins réservée à une élite. Cette remarque est à mettre en rapport avec un autre argument avancé par Gramsci, à savoir que la bourgeoisie se distingue des classes dominantes du passé par le fait qu'elle s'élargit constamment, en intégrant en permanence de nouveaux membres. Les castes féodales, à l'inverse, étaient beaucoup plus hermétiques. D'un autre côté, la spécialisation technique suscite la multiplication des écoles particulières, qui forment les futurs salariés à des fonctions spécifiques, et qui mettent en crise l'école « humaniste » basée sur des programmes d'enseignement généralistes. La « crise organique » que traverse le capitalisme résulte notamment de son incapacité à résoudre cette tension.

Cahier 12

§<1> Les intellectuels sont-ils un groupe social autonome et indépendant, ou bien tout groupe social a-t-il sa propre catégorie spécialisée d'intellectuels ? Le problème est complexe à cause des différentes formes qu'a prises jusqu'à maintenant le procès historique réel de formation des diverses catégories d'intellectuels. Les plus importantes parmi ces formes sont au nombre de deux :

1) Tout groupe social, qui naît sur le terrain originaire d'une fonction essentielle dans le monde de la production économique, se crée en même temps, de façon organique, une ou plusieurs couches d'intellectuels qui lui donnent homogénéité et conscience de sa fonction, non seulement dans le domaine économique, mais également dans le domaine social et politique : l'entrepreneur capitaliste engendre en même temps que lui-même le technicien d'industrie, le savant en économie politique, l'organisateur d'une culture nouvelle, d'un droit nouveau, etc. Il faut noter le fait que l'entrepreneur représente une élaboration sociale supérieure, caractérisée déjà par une certaine capacité dirigeante et technique (c'est-à-dire intellectuelle) : en dehors de la sphère déterminée de son activité et de son initiative, il doit posséder aussi une certaine capacité technique dans d'autres sphères, dans celles au moins qui sont les plus proches de la production économique (il doit être un organisateur de masses d'hommes, il doit être un organisateur de la « confiance » des épargnants en son entreprise, des acheteurs de sa marchandise, etc.). Étant donné la nécessité de créer les conditions les plus favorables à l'expansion de leur classe, les entrepreneurs doivent être capables, sinon dans leur totalité, du moins dans leur élite, d'organiser la société en général, depuis l'ensemble de l'organisme complexe de ses services jusqu'à l'organisme d'État ; ou alors cette élite doit posséder pour le moins la capacité de choisir les « commis » (employés spécialisés) à qui confier cette activité d'organisation des rapports généraux extérieurs à l'entreprise. On peut remarquer que les intellectuels « organiques » que toute classe nouvelle crée avec sa propre existence et qu'elle élabore dans son développement progressif, sont tout au plus des « spécialisations » d'aspects partiels de l'activité primitive du type social nouveau que la classe nouvelle a mis en lumière. [Les seigneurs féodaux eux aussi détenaient une capacité technique particulière, la capacité militaire, et c'est précisément à partir du moment où l'aristocratie perd le monopole de la capacité technico-militaire que se fait jour la crise du féodalisme. Mais la formation des intellectuels dans le monde féodal et dans le monde antique qui l'a précédé est un problème qu'il faut examiner à part : cette formation et cette élaboration suivent des voies et des modes qu'il faut étudier concrètement. Il faut aussi remarquer que la masse des paysans, bien qu'elle remplisse une fonction essentielle dans le monde de la production, n'élabore pas ses propres intellectuels « organiques », et n'« assimile » aucune couche d'intellectuels « traditionnels », cela bien que d'autres groupes sociaux tirent de la masse des paysans nombre de leurs intellectuels, et qu'une grande partie des intellectuels traditionnels soient d'origine paysanne.]

2) Mais tout groupe social « essentiel » ayant émergé dans l'histoire à partir de la structure économique précédente et comme expression d'un de ses développements (de cette structure), a trouvé, tout au moins dans l'histoire telle qu'elle s'est déroulée jusqu'à présent, des catégories sociales préexistantes qui, même, apparaissaient comme les représentantes d'une continuité historique n'ayant pas été interrompue, même pas par les changements les plus compliqués et les plus radicaux des formes sociales et politiques. La plus typique de ces catégories intellectuelles

est celle des ecclésiastiques, qui ont le monopole pendant longtemps (pendant toute une phase historique qui est même caractérisée en partie par ce monopole) de certains services importants : l'idéologie religieuse, c'est-à-dire la philosophie et la science de l'époque, ainsi que l'école, l'instruction, la morale, la justice, la bienfaisance, l'assistance, etc. La catégorie des ecclésiastiques peut être considérée comme la catégorie intellectuelle qui est liée de façon organique à l'aristocratie foncière : elle était juridiquement l'égale de l'aristocratie, avec laquelle elle partageait l'exercice de la propriété féodale de la terre et l'usage des privilèges d'État liés à la propriété. Mais le monopole des superstructures détenu par les ecclésiastiques (d'où provient l'acception générale d'« intellectuels » – ou de « spécialistes » – donnée au mot « clerc », avec son corrélatif « laïque » au sens de profane-non spécialiste, en beaucoup de langues d'origine néolatine ou ayant subi fortement, à travers le latin d'Église, l'influence des langues néolatines) n'est pas allé sans luttes ni limitations, et c'est ainsi que sont nées, sous des formes variées (à rechercher et à étudier concrètement), d'autres catégories d'intellectuels qui ont été favorisées et développées par le renforcement du pouvoir monarchique central, jusqu'à l'absolutisme. C'est ainsi que s'est formée peu à peu la noblesse de robe, avec ses privilèges propres ; une couche d'administrateurs, etc., des savants, des théoriciens, des philosophes n'appartenant pas à l'Église, etc.

Comme ces diverses catégories d'intellectuels traditionnels éprouvent avec un « esprit de corps » le sentiment de leur continuité historique ininterrompue et de leur « qualification », ils se posent comme autonomes et indépendants du groupe social dominant : cette autoposition n'est pas sans avoir des conséquences dans le domaine idéologique et politique, conséquences d'une grande portée (On peut facilement rattacher à cette position prise par l'ensemble social des intellectuels la philosophie idéaliste tout entière, qu'on peut définir comme l'expression de cette utopie sociale en vertu de laquelle les intellectuels se croient « indépendants », autonomes, investis de caractères qui leur sont propres, etc. Il faut noter cependant que si le pape et la haute hiérarchie de l'Église se croient davantage liés au Christ et aux apôtres qu'aux sénateurs Agnelli et Benni, il n'en est pas de même pour Gentile et pour Croce, par exemple ; Croce, en particulier, se sent lié fortement à Aristote et à Platon, mais il ne cache pas, au contraire, qu'il est lié aux sénateurs Agnelli et Benni et c'est en cela précisément qu'il faut rechercher le caractère le plus remarquable de la philosophie de Croce.)

[Cette recherche sur l'histoire des intellectuels n'aura pas un caractère « sociologique », mais elle donnera lieu à une série d'essais d'« histoire de la culture » (Kulturgeschichte) et d'histoire de la science politique. Il sera toutefois difficile d'éviter certaines formes schématiques et abstraites rappelant celles de la « sociologie » : c'est pourquoi il faudra trouver la forme littéraire la mieux appropriée pour que l'exposé soit « non sociologique ». La première partie de la recherche pourrait être une critique méthodique des ouvrages existants sur les intellectuels, qui sont presque tous de caractère sociologique. Il est donc indispensable de rassembler la bibliographie sur ce thème.]

Quelles sont les limites « maximum » de l'acception du mot « intellectuel » ? Est-il possible de trouver un critère unitaire permettant de caractériser de la même manière l'ensemble des diverses, et disparates, activités intellectuelles et permettant en même temps et de façon essentielle de les distinguer des activités des autres groupements sociaux ? L'erreur de méthode la plus répandue me semble celle d'avoir cherché ce critère de distinction dans ce qui appartient de façon intrinsèque aux activités intellectuelles et non, au contraire, dans l'ensemble du système de rapports dans lequel celles-ci (et par conséquent les groupes qui les personnifient) viennent à se trouver dans l'ensemble général des rapports sociaux. Et, à vrai dire, l'ouvrier ou le prolétaire,

par exemple, n'est pas caractérisé de façon spécifique par le travail manuel ou le travail au moyen d'outils (mis à part la remarque qu'il n'existe pas de travail purement physique et que l'expression de Taylor elle-même – « gorille apprivoisé » – est une métaphore qui indique une limite dans une certaine direction : dans n'importe quel travail physique, même dans le plus mécanique et le plus dégradé, il existe un minimum d'activité intellectuelle créatrice), mais par ce travail dans des conditions déterminées et dans des rapports sociaux déterminés. Et nous avons déjà observé que l'entrepreneur, de par sa fonction même, doit posséder dans une certaine mesure un certain nombre de compétences de caractère intellectuel, bien que sa figure sociale soit déterminée non pas par celles-ci mais par l'ensemble des rapports sociaux qui caractérisent précisément la position de l'entrepreneur dans l'industrie.

C'est pourquoi, pourrait-on dire, tous les hommes sont intellectuels ; mais tous les hommes ne remplissent pas dans la société la fonction d'intellectuels [De même, bien qu'il puisse arriver à tout un chacun, à certains moments, de se faire cuire deux œufs ou de repriser un accroc à sa veste, on ne peut pas dire que tout le monde est cuisinier ou que tout le monde est tailleur.] C'est ainsi que, historiquement, se constituent des catégories spécialisées dans l'exercice de la fonction intellectuelle ; elles se constituent en connexion avec tous les groupes sociaux, mais plus particulièrement en connexion avec les groupes sociaux les plus importants, et elles subissent une élaboration plus poussée et plus complexe en connexion avec le groupe social dominant. Une des caractéristiques les plus remarquables de tout groupe qui s'achemine vers le pouvoir est sa lutte pour l'assimilation et la conquête « idéologique » des intellectuels traditionnels, assimilation et conquête qui sont d'autant plus rapides et efficaces que le groupe en question élabore en même temps ses propres intellectuels organiques. Le développement énorme qu'ont connu l'activité et l'organisation scolaires (au sens large) dans les sociétés issues du monde médiéval indique quelle importance ont prise les catégories et les fonctions intellectuelles dans le monde moderne : de même que l'on a cherché à approfondir et à élargir l'« intellectualité » de chaque individu, on a pareillement cherché à multiplier les spécialisations et à les affiner. C'est ce que font apparaître les institutions scolaires de divers degrés, jusqu'aux organismes ayant pour but de promouvoir ce qu'on appelle la « haute culture » dans tous les domaines de la science et de la technique. (L'école est l'instrument destiné à élaborer les intellectuels de différents degrés. On peut mesurer de façon objective la complexité de la fonction intellectuelle dans les différents États par la quantité des écoles spécialisées et par leur hiérarchisation : le monde culturel, la civilisation d'un État déterminé, est d'autant plus complexe que l'« aire » scolaire y est plus étendue et que les « degrés verticaux » de l'école y sont plus nombreux. On peut trouver un terme de comparaison dans la sphère de la technique industrielle : l'industrialisation d'un pays est mesurée par son équipement dans le domaine de la construction de machines à construire des machines et dans celui de la fabrication d'instruments toujours plus précis destinés à construire des machines et des instruments pour construire des machines, etc. On peut dire du pays qui possède le meilleur équipement dans le domaine de la construction des instruments destinés aux cabinets d'expérimentation des savants et dans celui de la construction des instruments de vérification de ces instruments, qu'il est le plus complexe dans le domaine technico-industriel, le plus civilisé, etc. Il en va de même pour la préparation des intellectuels et pour les écoles destinées à cette préparation : écoles et instituts de haute culture pouvant être assimilés.) Dans ce domaine aussi, la quantité est inséparable de la qualité. À la spécialisation technico-culturelle la plus raffinée ne peut pas ne pas correspondre la diffusion la plus étendue possible de l'enseignement primaire et la sollicitude la plus grande pour promouvoir l'accès du plus grand nombre aux degrés intermédiaires. Naturellement, cette nécessité de créer la base la plus large

possible à la sélection et à l'élaboration des plus hautes qualifications intellectuelles – la nécessité, autrement dit, de donner une structure démocratique à la haute culture et à la culture supérieure – n'est pas sans inconvénients : on crée de la sorte la possibilité de grandes crises de chômage parmi les couches moyennes intellectuelles, comme de fait il s'en produit dans toutes les sociétés modernes.)

À noter que, dans la réalité concrète, l'élaboration des couches intellectuelles ne s'effectue pas sur un terrain démocratique abstrait, mais qu'elle suit des procès historiques traditionnels très concrets. Des couches se sont formées qui, de façon traditionnelle, « produisent » des intellectuels : ce sont celles-là mêmes qui, d'habitude, sont spécialisées dans l'« épargne », c'est-à-dire la petite et la moyenne bourgeoisie terrienne et certaines couches de la petite et de la moyenne bourgeoisie urbaine. La distribution variable des différents types d'écoles (classiques et professionnelles) sur le territoire « économique » et les aspirations différentes des diverses catégories de ces couches déterminent ou donnent forme à la production des différentes branches de la spécialisation intellectuelle. Ainsi, en Italie, la bourgeoisie rurale produit essentiellement les fonctionnaires d'État et les membres des professions libérales, tandis que la bourgeoisie urbaine produit les techniciens de l'industrie : ce qui explique pourquoi l'Italie du Nord produit essentiellement des techniciens et l'Italie méridionale, essentiellement des fonctionnaires et des membres de professions libérales.

Le rapport des intellectuels au monde de la production n'est pas un rapport immédiat, comme c'est le cas pour les groupes sociaux fondamentaux, mais un rapport qui est « médiatisé », à des degrés divers, par tout le tissu social, par l'ensemble des superstructures, dont les intellectuels sont précisément les « fonctionnaires ». On pourrait mesurer le « caractère organique » des différents couches intellectuelles, leur plus ou moins étroite connexion avec un groupe social fondamental, en établissant la série graduée de bas en haut des fonctions et des superstructures (de la base structurale au sommet). On peut, dès maintenant, établir deux grands « étages » superstructuraux : celui qu'on peut appeler l'étage de la « société civile », c'est-à-dire l'ensemble des organismes dits vulgairement « privés », et de la « société politique ou État », qui correspondent l'un à la fonction d'« hégémonie » que le groupe dominant exerce sur toute la société, et l'autre à celle de « domination directe » ou de commandement qui s'exprime dans l'État et dans le gouvernement « juridique ». Ces fonctions sont précisément des fonctions d'organisation et de connexion. Les intellectuels sont les « commis » du groupe dominant, destinés à remplir les fonctions subalternes de l'hégémonie sociale et du gouvernement politique, d'assurer autrement dit : 1) le consentement « spontané » des grandes masses de la population à la direction imprimée à la vie sociale par le groupe fondamental dominant, consentement qui naît « historiquement » du prestige (et donc de la confiance) que tire le groupe dominant de sa position dans le monde la production ; 2) le fonctionnement de l'appareil de coercition de l'État qui garantit « légalement » l'obéissance des groupes qui ne « consentent » ni de façon active ni de façon passive, mais qui a été constitué pour s'exercer sur l'ensemble de la société, en prévision des moments de crise de commandement et de direction, lorsque le consentement spontané disparaît. Poser ainsi le problème donne comme résultat une très large extension du concept d'intellectuel, mais ce n'est qu'à cette condition qu'on peut parvenir à une approximation concrète de la réalité. Cette façon d'envisager la question se heurte à des préjugés de caste : il est exact que cette fonction d'organisation de l'hégémonie sociale et du pouvoir d'État donne lieu à une certaine division du travail et par conséquent à toute une échelle de qualifications dont certaines ne laissent apparaître plus aucune attribution de direction et d'organisation : ainsi, il existe, dans l'appareil de direction de la société et de l'État, toute une

série d'emplois de caractère manuel et mécanique (d'exécution et non de conception, de simple agent et non d'officier ou de fonctionnaire, etc.) et cette distinction, il faut évidemment la faire, comme il faudra en faire quelques autres. En effet, même d'un point de vue intrinsèque, on doit distinguer des degrés dans l'activité intellectuelle, degrés qui, dans les moments d'extrême opposition, donnent lieu à une authentique différence qualitative : il faut mettre sur la plus haute marche les créateurs des différentes sciences, de la philosophie, de l'art, etc. ; sur la plus basse, les plus humbles « administrateurs » et distributeurs de la richesse intellectuelle déjà existante, traditionnelle, accumulée. L'organisme militaire offre, dans le cas présent aussi, un modèle de semblables gradations complexes : officiers subalternes, officiers supérieurs, état-major ; sans oublier les hommes de troupe gradés, dont l'importance réelle est plus grande qu'on ne le pense d'habitude. Il est intéressant de remarquer que toutes ces parties se sentent solidaires et que, même, les couches inférieures manifestent un esprit de corps plus voyant et en tirent une vanité qui les expose souvent aux moqueries et aux quolibets.

La catégorie des intellectuels ainsi entendue s'est accrue de façon inouïe dans le monde moderne. Le système social démocratico-bureaucratique en a élaboré des masses imposantes qui n'étaient pas toutes justifiées par les nécessités sociales de la production, même si elles l'étaient par les nécessités politiques du groupe fondamental dominant. D'où la conception propre à Loria du « travailleur » improductif (mais improductif par rapport à qui et par rapport à quel mode de production ?), qui pourrait en partie se justifier, si l'on tient compte du fait que ces masses profitent de leur position pour se faire attribuer des tranches énormes du revenu national. La formation de masse a standardisé les individus, aussi bien dans leur qualification individuelle que dans leur psychologie, en produisant les mêmes phénomènes que dans toutes les autres masses standardisées : concurrence qui fait naître la nécessité de l'organisation professionnelle de défense, chômage, surproduction scolaire, émigration, etc.

Position différente des intellectuels de type urbain et des intellectuels de type rural. Les intellectuels de type urbain se sont développés en même temps que l'industrie et ils sont liés à ses destinées. Leur fonction peut être comparée à celle des officiers subalternes dans l'armée : ils ne prennent aucune initiative autonome dans la construction des plans de construction ; leur rôle consiste à mettre en rapport, en lui donnant une articulation, la masse instrumentale avec l'entrepreneur, à élaborer l'exécution immédiate du plan de production établi par l'état-major de l'industrie, et à en contrôler les phases élémentaires de travail. Les intellectuels urbains appartenant à la moyenne générale sont très standardisés alors que les intellectuels urbains du haut de l'échelle se confondent de plus en plus avec l'authentique état-major industriel.

Les intellectuels de type rural sont en grande partie des intellectuels « traditionnels », c'est-à-dire liés à la masse sociale des campagnards et de la petite bourgeoisie des villes (en particulier à celle des centres d'importance mineure), qui n'a pas été encore élaborée et mise en mouvement par le système capitaliste : ce type d'intellectuel met la masse paysanne en contact avec l'administration de l'État ou de la localité (avocats, notaires, etc.) et, en vertu de la fonction même qu'elle remplit, elle exerce une grande fonction politico-sociale, car la médiation professionnelle est difficilement séparable de la médiation politique. Qui plus est à la campagne l'intellectuel (prêtre, avocat, maître d'école, notaire, médecin, etc.) jouit en moyenne d'un mode de vie supérieur, ou tout au moins différent, de celui du paysan moyen ; et pour ce dernier qui aspire à sortir de sa condition et à l'améliorer, il représente ainsi un modèle social. Tout paysan pense qu'un de ses enfants au moins pourrait devenir un intellectuel (un prêtre en particulier), c'est-à-dire un monsieur ; ce qui, étant donné les liens qu'il ne saurait manquer d'avoir avec les autres messieurs, relèverait le niveau social de la famille et lui rendrait la vie plus facile du point

de vue économique. L'attitude du paysan à l'égard de l'intellectuel est une attitude double et qui semble contradictoire : il admire la position sociale de l'intellectuel et celle en général des employés de l'État, mais il fait mine parfois de le mépriser ; il entre, autrement dit, de façon instinctive, dans son admiration, des éléments d'envie et de rage passionnée. On ne comprend rien à la vie collective des paysans, ni aux germes et aux ferments de développements qui y existent, si l'on ne tient pas compte, si l'on n'étudie pas de façon concrète et si l'on n'approfondit pas cette subordination effective des paysans aux intellectuels : tout développement organique des masses paysannes est jusqu'à un certain point lié aux mouvements des intellectuels et en dépend.

Le cas des intellectuels des villes est différent : les techniciens d'usine n'exercent aucune fonction politique sur leurs masses instrumentales, ou du moins l'époque en est révolue ; c'est tout juste le contraire qui se produit parfois, quand les masses instrumentales, du moins au moyen de leurs propres intellectuels organiques, exercent une influence politique sur les techniciens.

Le point central de la question demeure la distinction qui existe entre les intellectuels en tant que catégorie organique de tout groupe social fondamental et les intellectuels, en tant que catégorie traditionnelle ; toute une série de problèmes et de recherches historiques possibles en découlent. De ce point de vue, le problème le plus intéressant est celui qui concerne le parti politique moderne, ses origines réelles, ses développements, ses formes. Que devient le parti politique par rapport au problème des intellectuels ? Il est nécessaire de faire certaines distinctions : 1) pour certains groupes sociaux, le parti politique n'est pas autre chose que leur manière propre d'élaborer leur catégorie d'intellectuels organiques ; ceux-ci se forment de cette façon et ils ne peuvent pas – étant donné les caractères généraux et les conditions de la formation, de la vie et du développement du groupe social en question – ne pas se former directement dans le domaine politique et philosophique et non dans celui de la technique productive (dans le domaine de la technique productive se forment ces couches qui correspondent, pourrait-on dire, à ce que sont pour l'armée les « hommes de troupe gradés », c'est-à-dire, en ville, les ouvriers qualifiés et les ouvriers spécialisés et à la campagne, les métayers et les fermiers, mais ici la correspondance est plus complexe car métayer et fermier correspondent plutôt comme type à celui de l'artisan, qui est l'ouvrier qualifié d'une économie médiévale) ; 2) pour tous les groupes, le parti politique est précisément le mécanisme qui, dans la société civile, remplit la même fonction que celle dont s'acquitte l'État, sur une plus vaste échelle et d'une façon plus synthétique, dans la société politique ; autrement dit, le parti politique réalise la soudure entre les intellectuels organiques d'un groupe – le groupe dominant – et les intellectuels traditionnels ; et il remplit cette fonction sous la dépendance précisément de sa fonction fondamentale qui est d'élaborer ses propres composants – des éléments issus d'un groupe social qui est né et s'est développé en tant que groupe « économique », qu'il transforme finalement en intellectuels politiques qualifiés, en dirigeants, en organisateurs de toutes les activités et de toutes les fonctions inhérentes au développement organique d'une société intégrale, civile et politique. On peut dire même que, dans sa sphère, le parti politique remplit sa fonction de façon beaucoup plus parfaite et beaucoup plus organique que ne le fait l'État dans une sphère plus vaste : ainsi un intellectuel qui entre dans le parti politique d'un groupe social déterminé, se confond avec les intellectuels organiques appartenant à ce groupe lui-même, il est étroitement lié à ce groupe ce qui, dans la participation à la vie de l'État, ne se produit que de façon médiocre et quelquefois pas du tout. Il arrive même que de nombreux intellectuels s'imaginent être eux-mêmes l'État, croyance qui, étant donné la masse considérable de leur

catégorie, peut avoir des conséquences importantes et entraîner des complications désagréables pour le groupe économique fondamental qui est, lui, réellement l'État.

Qu'on doive considérer tous les membres d'un parti politique comme des intellectuels, voilà une affirmation qui peut provoquer les plaisanteries et les caricatures ; et cependant, si l'on y réfléchit, rien n'est plus exact. Il faut introduire une distinction entre les degrés, un parti peut être plus ou moins bien fourni à son sommet ou à sa base, cela n'a pas d'importance : ce qui importe c'est sa fonction, qui est de diriger et d'organiser, c'est-à-dire une fonction éducative, c'est-à-dire intellectuelle. Un commerçant ne s'inscrit pas à un parti politique pour faire du commerce, pas plus qu'un industriel ne s'y inscrit pour produire davantage et à moindre coût, ou un paysan pour apprendre des méthodes nouvelles pour cultiver la terre ; et cela bien que certains aspects des exigences propres au commerçant, à l'industriel, au paysan puissent être satisfaits par le parti politique (l'opinion générale affirme le contraire : que le commerçant, l'industriel, le paysan « qui font de la politique » perdent à ce jeu au lieu d'y gagner, et sont les plus mauvais de leur catégorie, ce qui est discutable). La réalisation de ces objectifs passe, dans certaines limites, par le syndicat professionnel, qui offre à l'activité économico-corporative du commerçant, de l'industriel ou du paysan son cadre le plus approprié. Avec et dans le parti politique les éléments d'un groupe social dépassent ce moment économico-corporatif de leur développement historique et ils deviennent les agents d'activités générales, de caractère national et international. Cette fonction du parti politique devrait ressortir de façon beaucoup plus nette d'une analyse historique concrète de la façon dont les catégories organiques et les catégories traditionnelles d'intellectuels se sont développées aussi bien sur le terrain des différentes histoires nationales que sur celui du développement – à l'intérieur de leurs cadres nationaux respectifs – des groupes sociaux les plus importants, en particulier de ces groupes dont l'activité économique a été surtout instrumentale. […]

On peut observer d'une manière générale que, dans la société moderne, toutes les activités pratiques sont devenues si complexes et les sciences se sont si étroitement mêlées à la vie que chaque activité pratique a tendance à créer une école pour former ses propres dirigeants et ses propres spécialistes, et par conséquent a tendance à créer un groupe d'intellectuels spécialistes d'un niveau plus élevé, pour enseigner dans ces écoles. À côté de l'école, qu'on peut dire de type « humaniste » – et qui est le plus ancien type traditionnel d'école, conçu pour développer dans chaque être humain la culture générale encore indifférenciée, la puissance fondamentale de penser et de savoir s'orienter dans la vie – il s'est créé tout un système d'écoles particulières de divers niveaux, destinées soit à des branches professionnelles tout entières soit à des professions déjà spécialisées et très précisément déterminées. On peut dire, même, que la crise de l'école qui sévit actuellement est liée précisément au fait que ce procès de différenciation et de particularisation s'effectue de façon chaotique, sans principes clairs et précis, sans plan bien étudié et fixé en connaissance de cause : la crise touchant le programme et l'organisation scolaires, la crise autrement dit que connaît l'orientation générale d'une politique de formation des cadres intellectuels modernes, est en grande partie un aspect et une complication d'une crise organique plus générale et plus complexe. La division fondamentale de l'école en école classique et école professionnelle était un schéma rationnel : l'école professionnelle pour les classes instrumentales, l'école classique pour les classes dominantes et pour les intellectuels. Le développement de la base industrielle, en ville aussi bien qu'à la campagne, avait un besoin croissant du nouveau type d'intellectuel urbain : c'est ainsi que, parallèlement à l'école classique, s'est développée l'école technique (professionnelle mais non manuelle), ce qui a eu pour effet de mettre en question dans son principe même l'orientation concrète de la culture générale,

l'orientation humaniste de la culture générale fondée sur la tradition gréco-romaine. On peut dire de cette orientation, qu'elle est condamnée à partir du moment où on se met à la discuter, car sa capacité formatrice était basée en grande partie sur le prestige général et traditionnellement indiscuté d'une certaine forme de civilisation.

La tendance est aujourd'hui à la suppression de toute espèce d'école « désintéressée » (non immédiatement utile) et « formatrice » – ou à n'en maintenir qu'un modèle réduit réservé à une petite élite d'hommes et de femmes privilégiés, dispensés de devoir se préoccuper de leur avenir professionnel – et de multiplier toujours plus les écoles professionnelles spécialisées dans lesquelles le destin de l'élève et son activité future sont prédéterminés. La crise trouvera une solution qui devrait, rationnellement, suivre la ligne que voici : au commencement, une école unique de culture générale, humaniste et formatrice, alliant justement le développement des capacités manuelles (techniques, industrielles) et celui des capacités de travail intellectuel. À partir de ce type d'école unique, on pourra passer, à travers des expériences répétées d'orientation professionnelle, soit dans l'une des différentes écoles spécialisées, soit au travail productif.

Il faut tenir compte de la tendance qui se développe et qui fait que chaque activité pratique tend à créer sa propre école spécialisée, et qui fait également que chaque activité intellectuelle tend à créer ses propres cercles culturels, qui remplissent la fonction d'institutions postscolaires spécialisées dans l'organisation des conditions permettant de se tenir informé des progrès qui se produisent dans la branche scientifique concernée. On peut observer également que les organes délibératifs tendent toujours plus à distinguer deux aspects « organiques » dans leur activité : l'activité de délibération, qui leur est essentielle, et l'activité technico-culturelle qui soumet préalablement à l'examen des experts et à une analyse scientifique les questions sur lesquelles il faudra trancher. Cette activité a déjà donné naissance à tout un corps de bureaucratie d'une structure nouvelle : outre les cabinets spécialisés d'experts qui préparent le matériel technique pour les organes délibératifs, se crée en effet un deuxième corps de fonctionnaires, dont les éléments, plus ou moins « volontaires » et désintéressés, sont choisis tour à tour dans les milieux de l'industrie, de la banque ou de la finance. Il s'agit là d'un des mécanismes au travers desquels la bureaucratie de carrière avait fini par contrôler les régimes démocratiques et les parlements ; ce mécanisme est en train actuellement de se développer de façon organique et d'absorber dans son orbite les grands spécialistes de l'activité pratique privée qui s'assure ainsi le contrôle des régimes aussi bien que de la bureaucratie. Ce développement étant un développement organique nécessaire, tendant à fondre en un seul ensemble le personnel spécialisé dans la technique politique et le personnel spécialisé dans les questions concrètes d'administration des activités pratiques essentielles des grandes, et complexes, sociétés nationales modernes, toute tentative faite de l'extérieur pour exorciser ces tendances, ne produit rien d'autre que des prédications morales et des gémissements rhétoriques. La question qui se pose est celle d'une modification de la préparation du personnel technico-politique, d'un complément à apporter à leur culture en fonction des nécessités nouvelles, et de l'élaboration de types nouveaux de fonctionnaires spécialisés qui, de façon collégiale, compléteraient l'activité délibérative. Le type traditionnel du « dirigeant » politique, préparé uniquement à exercer des activités juridico-formelles, est en train de devenir anachronique et représente un danger pour la vie de l'État : le dirigeant doit posséder le minimum de culture générale technique pouvant lui permettre, sinon de « créer » lui-même la solution juste, du moins de pouvoir porter un jugement sur les solutions envisagées par les experts, et par conséquent de choisir la solution qui est juste du point de vue « synthétique » de la technique politique.

§<3> En réalité, lorsqu'on fait une distinction entre intellectuels et non-intellectuels, on fait uniquement référence à la fonction sociale immédiate de la catégorie professionnelle des intellectuels, autrement dit on prend en considération la direction dans laquelle une activité professionnelle spécifique pèse du poids le plus lourd : celle de l'élaboration intellectuelle ou celle de l'effort musculaire et nerveux. Ce qui signifie que s'il est possible de parler d'intellectuels, il n'est pas possible de parler de non-intellectuels, parce qu'il n'existe pas de non-intellectuels. Mais le rapport même qui existe entre l'effort d'élaboration intellectuelle-cérébrale et l'effort musculaire-nerveux n'est pas toujours identique, et c'est pourquoi il existe des degrés différents d'activité intellectuelle spécifique. Il n'existe pas d'activité humaine dont on puisse exclure tout à fait l'intervention intellectuelle, il n'est pas possible de séparer l'*Homo faber* de l'*Homo sapiens*. Tout homme, enfin, exerce indépendamment de sa profession, une certaine activité intellectuelle, il est, autrement dit, un « philosophe », un artiste, un homme de goût, il participe d'une conception du monde, il possède consciemment une ligne de conduite morale, et donc il contribue au maintien d'une conception du monde ou à sa transformation, c'est-à-dire à la production de nouvelles façons de penser. Le problème de la création d'une nouvelle couche d'intellectuels consiste par conséquent dans l'élaboration critique de l'activité intellectuelle qui existe en chacun de nous à un certain degré de développement, ce qui s'obtient en modifiant son rapport à l'effort musculaire-nerveux pour le faire tendre vers un nouvel équilibre, et en arrivant à ce que l'effort musculaire-nerveux lui-même, en tant qu'élément d'une activité pratique générale, qui renouvelle continuellement le monde physique et social, devienne le fondement d'une conception du monde nouvelle et intégrale. Le type traditionnel et vulgarisé de l'intellectuel est représenté par l'homme de lettres, le philosophe, l'artiste. C'est pourquoi les journalistes, qui se considèrent comme étant des hommes de lettres, des philosophes, des artistes, se considèrent également comme les « vrais » intellectuels. Dans le monde moderne, c'est l'éducation technique, qui est liée étroitement au travail industriel, même le plus primitif et le moins qualifié, qui doit constituer la base du nouveau type d'intellectuel. C'est sur cette base que l'*Ordine Nuovo* hebdomadaire a travaillé pour développer certaines formes d'intellectualité nouvelle et pour en définir les nouveaux concepts, et cela n'a pas été une des moindres raisons de son succès : cette façon d'envisager le problème correspondait en effet à des aspirations latentes et se trouvait en conformité avec le développement des formes de vie réelles. Le mode d'être de l'intellectuel nouveau ne peut plus être constitué par l'éloquence, ce moteur extérieur et provisoire des affects et des passions ; il doit consister à se mêler activement à la vie pratique, comme un constructeur, un organisateur, un « persuadeur permanent », parce qu'il n'est pas simplement un orateur – et qu'il dépasse toutefois l'esprit mathématique abstrait ; à partir de la technique-travail, il parvient à la technique-science et à la conception humaniste et historique, sans laquelle on reste un « spécialiste » et on ne devient pas un « dirigeant » (spécialiste + politique).

---

1. *La Trahison des clercs* de Julien Benda date quant à elle de 1927. Voir Julien Benda, *La trahison des clercs*, Paris, Grasset, 2003.

V. Machiavel, la politique, le prince moderne et les classes subalternes

Cahier 13 : « Petites notes sur la politique de Machiavel », 1932-1934, § 1, 2, 5, 7, 10, 11, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 27, 30, 36, 37 – Cahier 14 : « Mélanges », 1932-1934, § 3, 34, 47, 56, 68, 70 – Cahier 15 : « Mélanges », 1933, § 5, 6, 11, 17, 22, 29, 58, 59 – Cahier 25 : « Aux marges de l'histoire (Histoire des groupes sociaux subalternes) », 1934, § 2, 4, 5, 7

Les cahiers qui suivent constituent un des sommets de la tradition marxiste et de la pensée politique du XX^e^ siècle en général. Gramsci se demande en ouverture du cahier 13 à quoi ressemblerait *Le Prince* de Machiavel (publié en 1532) s'il était écrit à son époque. Le « prince moderne » ne peut en aucun cas être une personne réelle, comme par le passé, ses qualités fussent-elles hors du commun. Ce ne peut être qu'un collectif, un « élément complexe de société », comme dit Gramsci. Ce collectif n'est autre que le parti, le parti communiste que Gramsci a consacré sa vie à construire. Le « prince » désigne des entités de nature différente au cours de l'histoire. À la fin du XVIII^e^ siècle, les jacobins sont une incarnation du « prince » qui n'est plus le souverain individuel de l'époque de Machiavel, mais pas encore le collectif complexe que sera un siècle plus tard le parti communiste. Une question intéressante serait de se demander quelle pourrait être la nouvelle incarnation du « prince » en ce début de XXI^e^ siècle...

Le rôle du « prince moderne » est celui du prince à toutes les époques : unifier ce qui à l'état naturel tend à vivre dispersé, à savoir le peuple. C'est la fonction que Machiavel assignait au souverain de son temps, c'est celle que Gramsci attribue au parti communiste. Il s'agit de faire émerger du peuple (ou de certains secteurs de ce dernier) une « volonté collective » qui l'oriente vers la construction d'un « nouvel État », en déclenchant en son sein des dynamiques que Gramsci qualifie d' « universelles ». Bien des débats ont eu lieu chez les héritiers de Gramsci pour définir la nature exacte de cette « volonté collective », et en particulier son rapport avec les classes sociales. La volonté collective est-elle l'expression dans l'ordre de la conscience d'une condition de classe qui lui préexiste ? Est-elle au contraire contingente, au point qu'elle pourrait regrouper des individus appartenant à des classes différentes ? Dans ce second cas, le concept de « volonté collective » pourrait avoir été un moyen pour Gramsci d'échapper à un déterminisme de classe excessif dans le marxisme de son temps. Ces débats ont notamment fait rage autour de l'interprétation de Gramsci d'Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, développée dans *Hégémonie et stratégie socialiste*[1]. Laclau et Mouffe privilégient une conception « contingentiste » de la volonté collective, à l'origine de leur « postmarxisme », dont ils perçoivent les prémisses chez Gramsci. Quoi qu'il en soit, l'élément crucial est que l'émergence d'une volonté collective a pour condition la « réforme intellectuelle et morale », ou un « État éthique », selon une expression que Gramsci emprunte à Hegel. Le parti et l'État sont des « éducateurs », qui doivent forger ou perfectionner la « conception du monde » du groupe concerné, et l'élever vers une forme de « civilisation supérieure », vers un « nouveau sens commun ».

Loin d'être un traité secret destiné aux puissants, constate Gramsci, *Le Prince* a été conçu pour être mis entre toutes les mains. Il ajoute qu'il semble avoir été écrit « pour personne et pour tout le monde », une formule qui rappelle le sous-titre d'*Ainsi parlait Zarathoustra* de Nietzsche : « Un livre pour tous et pour personne », que Gramsci ne cite nulle part, pour autant que nous le sachions, mais dont il est tout à fait possible qu'il ait eu connaissance. Machiavel porte à l'attention du peuple l'art du gouvernement, y compris dans ce qu'il peut avoir de plus

« réaliste » (ou « machiavélique »). Révéler cet art au grand jour, c'est de fait contribuer à la fondation d'un type de peuple nouveau, désormais conscient des opérations de domination dont il est l'objet. Machiavel s'adresse ainsi à un peuple à venir, « Machiavel lui-même se fait peuple », dit une formule profonde de Gramsci. La philosophie de la praxis (le marxisme) doit adopter à l'égard des subalternes une attitude similaire. Elle doit les instruire sur l'art du gouvernement, un art qui a certes considérablement évolué depuis le XVI^e^ siècle.

Étudier Machiavel est l'occasion pour Gramsci de poursuivre l'élaboration de son concept d'hégémonie. Hormis Benedetto Croce et Lénine, il faut donc voir en l'auteur du *Prince* une troisième source d'inspiration de ce concept. Le cahier 13 contient la fameuse allégorie du « Centaure machiavélien ». Le Centaure est cet être mi-homme, mi-cheval de la mythologie grecque en qui Machiavel et Gramsci après lui voient une représentation de la nature bifide du pouvoir. Le Centaure symbolise l'alliance de la « force » et du « consentement », les deux piliers de la conduite de l'État. C'est « l'hégémonie cuirassée de coercition » qu'évoque Gramsci au cahier 6. Les deux dimensions du Centaure ne se succèdent pas « mécaniquement ». Elles ne sont pas deux instances séparées mobilisées alternativement par le pouvoir, dont l'une se manifesterait lorsque l'autre s'affaiblit. La part de chacune varie selon les circonstances et les formations sociales, mais les deux sont présentes dans tout acte de gouvernement. De même, l'hégémonie n'est pas un phénomène purement « culturel » ou « idéel ». Gramsci le dit clairement au cahier 13 : exercer une hégémonie sur un groupe suppose de prendre en considération et même d'assouvir, dans une certaine mesure, ses intérêts matériels.

Ces cahiers inscrivent l'hégémonie dans une perspective historique. Jusqu'à 1848, la société est « fluide », en ceci notamment que la société civile dispose d'une certaine autonomie par rapport à l'État. À partir de la seconde moitié du XIX^e^ siècle, elle se densifie et se complexifie. L'emprise de l'État sur la société civile se renforce, les grandes corporations (partis, syndicats, associations) se mettent en place, le parlementarisme et l'instruction publique se généralisent... La « technique politique moderne » – cette expression aux accents foucaldiens est de Gramsci – s'en trouve bouleversée. Gramsci va jusqu'à dire que la société civile et l'État s'interpénètrent au point de devenir « une seule et même chose ». C'est ce qu'il appelle, aux cahiers 4 et 13 notamment, l' « État intégral », un thème central dans les études gramsciennes actuelles, dont des interprètes comme Jacques Texier et Christine Buci-Glucksmann avaient autrefois souligné l'importance[2]. Pour gouverner, il faudra désormais mettre en œuvre des opérations qualitativement différentes de celles qui avaient cours lorsque la société était moins complexe. « Hégémonie » est le nom que donne Gramsci à cet ensemble d'opérations.

À la fluidité de la société correspond un mode particulier de transformation sociale, la « guerre de mouvement », forme dominante de révolution jusqu'en 1848. C'est la « révolution permanente » de Trotski (Bronstein), qui trouve ses origines chez Marx. Avec l'évolution de la société, la « guerre de mouvement » est progressivement remplacée par la « guerre de position ». À la « révolution permanente » se substitue alors l' « hégémonie civile ». L'État, les corporations, le parlementarisme... jouent le rôle de « tranchées » et de « fortifications », qui rendent difficile sinon impossible le renversement de l'ordre social par le seul « mouvement », et supposent que celui-ci soit précédé par des luttes d'attrition. Le mouvement ne disparaît pas, il devient partie intégrante de la guerre de position. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre les critiques de Gramsci envers Rosa Luxemburg et Trotski – il signale d'ailleurs que Trotski avait eu l'intuition de la différence entre le « front oriental » et le « front occidental », c'est-à-dire entre des sociétés orientales encore « fluides » et des sociétés occidentales où la société civile et l'État s'interpénètrent solidement[3]. Le tort de Rosa Luxemburg et de Trotski est d'en

être restés à une conception du monde social, et donc de la stratégie révolutionnaire, antérieures aux changements structuraux que décrit Gramsci.

Ces cahiers contiennent des passages d'une grande actualité consacrés aux crises du capitalisme[4]. Le concept gramscien de crise est inséparable de son analyse de l'État. État, stratégie et crise forment donc un triptyque qu'il convient de penser ensemble. Les crises modernes ont ceci de caractéristique qu'elles ont rarement des effets politiques immédiats. Ces effets sont le plus souvent amortis par les « tranchées » et « fortifications » de la société civile et de l'État. Autrement dit, entre les structures et les superstructures se trouve un ensemble de médiations qui les conduisent à former un « bloc historique », et qui empêchent un effondrement de l'économie d'entraîner un effondrement correspondant du système politique. C'est seulement lorsque les crises deviennent « organiques », c'est-à-dire qu'elles se transforment en crises du bloc historique lui-même, qu'elles contaminent toutes les sphères sociales : économie, politique, culture, morale... Gramsci qualifie aussi ces crises de « crises d'hégémonie » ou de « crises de l'État dans son ensemble ».

Est à l'œuvre ici la critique gramscienne du déterminisme ou « catastrophisme », très répandu dans le marxisme de son époque, et qui conduit à voir dans les crises économiques des causes directes des révolutions. Pour que les « tranchées » et « fortifications » cessent de faire office de remparts face aux crises, l'intervention d'une « volonté collective » est indispensable. Cette intervention se fait sur le « terrain de l'occasionnel », c'est-à-dire au moment même où la crise fait vaciller l'État, mais elle inclut aussi la « guerre de position » préalable, qui peut d'ailleurs se poursuivre après la prise de pouvoir, et dont l'objectif est de saper les « tranchées » et « fortifications » qui protègent l'ordre social. Sa critique du déterminisme est l'occasion pour Gramsci de mettre en cause un certain « spontanéisme » révolutionnaire, dont il voit une manifestation chez Rosa Luxemburg. En s'en remettant à la spontanéité des masses, Rosa Luxemburg suppose implicitement que les déterminations sociales entraîneront nécessairement la société vers le socialisme sans l'intervention d'une « volonté collective ». Spontanéisme et déterminisme sont donc souterrainement liés. Le marxisme de Gramsci, à l'inverse, est un marxisme de l'organisation. Il est par là même antidéterministe, puisque l'organisation est justement en mesure d'influer par son action sur la conjoncture dans laquelle elle intervient.

Les crises gramsciennes sont des crises de longue durée. Tout l'après-guerre – notre entre-deux-guerres – peut être considéré comme une crise, dit par exemple Gramsci. À la limite, l'histoire du capitalisme dans son ensemble est une « crise continuelle ». Ce système engendre en permanence des forces antagonistes qui s'affrontent et se dépassent, une crise proprement dite n'étant que l'accentuation de ce processus. L'argument théorique central, énoncé au cahier 15, est qu'une crise ne doit pas être pensée sur le mode de l' « événement », mais sur le mode du « développement ». Après tout, 1929 n'est qu'une date dans un déroulement plus long (il en va de même pour 2008). Cette conception des crises comme « développements » montre qu'elles sont toujours des champs de luttes dont l'issue n'est jamais déterminée d'avance. C'est ce que montre l'émergence des fascismes dans l'Europe des années 1920 et 1930, dont Gramsci a une expérience de première main[5].

Le cahier 13 contient un concept important de Gramsci, en lien avec sa conception des crises : celui de césarisme. Ce concept est voisin de la notion de « bonapartisme », courante dans la tradition marxiste. Le césarisme apparaît dans une situation d' « équilibre catastrophique des forces », où aucun des camps en présence n'est en situation d'emporter la décision et où, de surcroît, ils menacent de se détruire mutuellement. Le dénouement peut venir d'un « homme providentiel » qui résout temporairement la crise. Le type de pouvoir qu'évoque Gramsci ici est

proche de ce que Max Weber appelle le pouvoir « charismatique ». César, Cromwell, Napoléon I^er^ et Napoléon III sont des exemples de « césars ». Il existe deux formes de césarisme : l'une progressiste, l'autre régressive. Dans le premier cas, l'équilibre se dénoue en faveur de forces qui entraînent la formation sociale vers un degré de civilisation supérieur, dans le second, c'est la restauration qui prend le dessus. Le césarisme repose sur une base sociale particulière, constituée notamment des classes sociales qui investissent la carrière militaire, par exemple les paysans et la petite bourgeoisie. La notion de césarisme est notamment mise à contribution par Gramsci pour analyser le phénomène fasciste qu'il a sous les yeux.

La « révolution passive » continue elle aussi à être élaborée dans ces cahiers. Au cahier 10, Gramsci définissait cette dernière comme révolution « par le haut », qui introduit des éléments de réorganisation de l'État, mais sans toucher à la structure de la propriété privée. Les révolutions passives ont une dimension internationale. Il arrive qu'un État s'immisce dans les affaires intérieures d'un État voisin au point de susciter en son sein un changement social. Le groupe dominant de ce dernier n'étant pas assez puissant pour asseoir son hégémonie sur ses adversaires, une intervention extérieure fait basculer le rapport de force. Les exemples en sont innombrables au cours de l'histoire moderne, l'unité italienne au milieu du XIX^e^ siècle étant un cas d'école. Il arrive aussi qu'une révolution passive se déroule sur tout un continent durant une longue période, ce qui fut le cas lors des guerres napoléoniennes, où la France impériale joua le rôle d'intervenant extérieur. Le concept de « révolution passive » a ceci d'intéressant qu'il permet d'appréhender l'interaction entre différents paramètres du changement social : « par en haut » ou « par en bas », intervention étrangère ou non, modification de la structure de la propriété ou non, etc.

Ce chapitre se conclut par le cahier 25, qui porte sur l'histoire des « groupes sociaux subalternes ». Le concept de « subalterne » a beaucoup circulé au XX^e^ siècle, en particulier dans les *postcolonial studies*, et il a donné son nom aux *subaltern studies* indiennes[6]. Gramsci emploie ce terme tout au long des *Cahiers de prison*, mais il fait l'objet d'un développement décisif dans ce cahier. La notion de « groupes subalternes » est plus large que celle de classe ouvrière. Elle inclut cette dernière, mais renvoie également à d'autres classes dominées. La dimension « raciale » est cruciale dans les classes subalternes. En se référant à l'empire romain, Gramsci rappelle que bien souvent les subalternes appartiennent à des « races », cultures ou religions étrangères, et sont même souvent le produit d'un mélange de « races ». Le propre des subalternes est d'être fragmentés. Toute velléité de leur part de sortir de cet état de fragmentation est réprimée par les dominants. Les subalternes sont « hétéronomes », en ce sens qu'ils ne parviennent pas à se donner une « volonté collective » propre. Les moments où ils arrivent à sortir de cette hétéronomie pour se constituer en groupes autonomes sont rares. L'historien (ou le marxiste) doit chercher les traces – que Gramsci qualifie d'« inestimables » – d'expression autonome des subalternes.

Cahier 13

§<1> Le caractère fondamental du *Prince* est de ne pas être un exposé systématique mais un livre « vivant », dans lequel l'idéologie politique et la science politique se fondent dans la forme dramatique du « mythe ». Entre l'utopie et le traité scolastique, formes sous lesquelles se présentait la science politique jusqu'à Machiavel, celui-ci a donné à sa conception la forme imaginative et artistique, grâce à laquelle l'élément doctrinal et rationnel se trouve personnifié par un *condottiere*, qui représente de façon plastique et « anthropomorphique » le symbole de la volonté collective. Le procès de formation d'une volonté collective déterminée, pour une fin politique déterminée, se trouve représenté non pas au moyen de pédantes discussions et de pédantes classifications de principes et de critères d'une méthode d'action, mais par les qualités, les traits caractéristiques, les devoirs, les nécessités d'une personne concrète, ce qui permet de mettre en œuvre l'imagination artistique de celui qu'on veut convaincre et ce qui donne une forme plus concrète aux passions politiques. [Il faudra rechercher chez les écrivains politiques qui ont précédé Machiavel s'il existe des écritures ayant une configuration semblable à celle du *Prince*. La fin du *Prince* elle-même est liée à ce caractère « mythique » du livre : après avoir représenté le *condottiere* idéal, Machiavel invoque, dans un passage d'une grande efficacité artistique, le *condottiere* réel qui l'incarne historiquement : cette invocation passionnée se reflète dans le livre tout entier et lui confère précisément son caractère dramatique. Dans les *Prolegomeni* de L. Russo, Machiavel est appelé l'artiste de la politique et l'on y trouve même une fois l'expression « mythe », mais pas précisément dans le sens indiqué plus haut.]

Le *Prince* de Machiavel pourrait être étudié comme une illustration historique du « mythe » sorélien, c'est-à-dire d'une idéologie politique qui se présente non pas sous l'aspect d'une froide utopie ou d'une argumentation doctrinaire, mais comme une création de l'imagination concrète qui travaille sur un peuple dispersé et pulvérisé dans le but d'en susciter et d'en organiser la volonté collective. Le caractère utopique du *Prince* réside dans le fait que le « prince » n'existait pas dans la réalité historique, qu'il ne se présentait pas au peuple italien avec des caractères d'immédiateté objective, mais que c'était une pure abstraction doctrinaire, le symbole du chef, du *condottiere* idéal ; mais les éléments passionnels, mythiques, contenus dans tout ce petit livre se trouvent, grâce à un mouvement dramatique d'un grand effet, rassemblés et rendus vivants dans la conclusion, dans l'invocation d'un prince « réellement existant ». Tout au long de son petit livre Machiavel traite de ce que doit être le prince pour pouvoir conduire un peuple à la fondation d'un nouvel État, et son exposé est mené avec une rigueur logique, avec un détachement scientifique : dans la conclusion, Machiavel lui-même se fait peuple, il se confond avec le peuple, non pas avec un peuple compris de façon « générique », mais avec le peuple que Machiavel a convaincu grâce à l'exposé qui précède, et dont il devient et se sent la conscience et l'expression, auquel il s'identifie ; il semble que tout le travail « logique » ne soit qu'une réflexion du peuple sur lui-même, un raisonnement intérieur, qui s'opère dans la conscience populaire et qui trouve sa conclusion dans un cri passionné, immédiat. De raisonnement sur elle-même, la passion redevient « affect », fièvre, fanatisme d'action. Voilà pourquoi l'épilogue du *Prince* n'est pas quelque chose d'extrinsèque, de « plaqué » de l'extérieur, de rhétorique, mais doit être compris comme un élément nécessaire de l'œuvre, et même comme l'élément qui projette sur l'œuvre tout entière sa véritable lumière et en fait quelque chose comme un « manifeste politique ».

On peut étudier la façon dont Sorel, partant de la conception de l'idéologie-mythe, n'est pas arrivé à la compréhension du parti politique, mais s'est arrêté à la conception du syndicat professionnel. Il est vrai que pour Sorel le « mythe » ne trouvait pas son expression la plus haute dans le syndicat en tant qu'organisation d'une volonté collective, mais dans l'action pratique du syndicat et d'une volonté collective déjà à l'œuvre, action pratique dont la réalisation la plus importante aurait dû être la grève générale, c'est-à-dire une « activité » pour ainsi dire « passive », une activité autrement dit de caractère négatif et préliminaire (le caractère positif ne résidant que dans l'accord réalisé dans les volontés associées), une activité qui ne prévoit pas d'avoir une phase « active et constructive ». Chez Sorel par conséquent, deux nécessités se combattaient : celle du mythe et celle de la critique du mythe puisque « tout plan préétabli est utopique et réactionnaire ». La solution était abandonnée à l'impulsion de l'irrationnel, de « l'arbitraire » (au sens bergsonien de l'« élan vital »), c'est-à-dire de la « spontanéité ». [Il faudrait noter ici une contradiction implicite entre la façon dont Croce pose son problème de l'histoire et de l'antihistoire et d'autres façons de penser de Croce : son aversion pour les « partis politiques » et sa façon de poser le problème de la « prévisibilité » des faits sociaux, cf. *Conversazioni Critiche*, première série, p. 150-152, compte rendu du livre de Ludovico Limentani, *La previsione dei fatti sociali*, Turin, Bocca, 1907 ; si les faits sociaux sont imprévisibles et si le concept de prévision lui-même n'est qu'un mot, l'irrationnel ne peut pas ne pas dominer et toute organisation d'hommes est antihistorique, est un « préjugé » : il ne reste plus qu'à résoudre, au coup par coup et suivant des critères immédiats, les problèmes pratiques particuliers posés par le développement historique – cf. l'article de Croce, « Il partito come giudizio e come pregiudizio [Le parti comme jugement et comme préjugé] », dans *Cultura e Vita morale* – et dans ces conditions l'opportunisme est la seule ligne politique possible.] Mais un mythe peut-il être « non constructif », peut-on imaginer, dans l'ordre des intuitions de Sorel, que puisse être producteur d'efficace un instrument qui laisse la volonté collective dans sa phase primitive et élémentaire, celle de sa simple formation, par distinction (par « scission ») même violente, c'est-à-dire par la destruction des rapports moraux et juridiques existants ? Mais cette volonté collective, ainsi formée de façon élémentaire, ne cessera-t-elle pas aussitôt d'exister, ne s'éparpillera-t-elle pas en une infinité de volontés singulières qui, au cours de la phase positive, suivront des directions différentes et opposées les unes aux autres ? Sans compter qu'il ne peut exister de destruction, de négation, sans une construction implicite, sans une affirmation, et cela, non en un sens « métaphysique », mais de façon pratique, c'est-à-dire politique, sous forme de programme de parti. On voit dans ce cas que derrière la spontanéité, on suppose un pur mécanisme, derrière la liberté (arbitre-élan vital) un maximum de déterminisme, derrière l'idéalisme un matérialisme absolu.

Le prince moderne, le mythe-prince, ne peut être une personne réelle, un individu concret, il ne peut être qu'un organisme, un élément complexe de société dans lequel a commencé déjà de se concrétiser une volonté collective qui s'est reconnue et affirmée en partie dans l'action. Cet organisme est déjà donné par le développement historique et c'est le parti politique, première cellule dans laquelle se concentrent des germes de volonté collective qui tendent à devenir universels et totaux. Dans le monde moderne, seule une action historico-politique immédiate et imminente, caractérisée par la nécessité d'un cours rapide, fulgurant, peut s'incarner de façon mythique dans un individu concret : la rapidité ne peut être rendue nécessaire que sous la menace d'un grand danger imminent, un grand danger qui, précisément telle la foudre, met le feu aux passions et au fanatisme, anéantissant le sens critique et l'ironie corrosive qui pourraient détruire le caractère « charismatique » du *condottiere* (ce qui s'est produit dans l'aventure de Boulanger).

Mais une action immédiate de ce genre, de par sa nature même, ne peut être de grande envergure, ni avoir un caractère organique ; elle sera presque toujours du type restauration et réorganisation et non du type propre à la fondation de nouveaux États et de nouvelles structures nationales et sociales (comme c'était le cas dans *Le Prince* de Machiavel, où l'aspect restauration n'était qu'un élément rhétorique, lié, autrement dit, au concept littéraire de l'Italie descendante de Rome et devant restaurer l'ordre et la puissance de Rome), une action non de type créateur et original, mais de type « défensif », c'est-à-dire une action dans laquelle on suppose qu'une volonté collective déjà existante s'est affaiblie, dispersée, a subi une attaque dangereuse et menaçante, mais non décisive ni catastrophique, et qu'il s'agit de la rassembler à nouveau et de la fortifier ; mais on ne suppose pas qu'il faille créer *ex novo*, de façon originale, une volonté collective et qu'il faille la diriger vers des buts concrets certes, et rationnels, mais dont le caractère concret et la rationalité n'ont pas encore été mis à l'épreuve et critiqués par une expérience historique effective et universellement connue.

Le caractère « abstrait » de la conception sorélienne du « mythe » est mis en lumière par son aversion (qui prend la forme passionnelle d'une répugnance éthique) pour les *jacobins* qui furent indubitablement une « incarnation catégorique » du prince de Machiavel. *Le Prince* moderne doit comporter une partie consacrée au *jacobinisme* (au sens intégral que cette notion a eue historiquement et qu'elle doit avoir conceptuellement), en tant qu'exemple de la façon dont s'est formée concrètement, et dont a opéré, une volonté collective qui au moins par certains de ses aspects, fut une création *ex novo*, originale. Et il faut que soit définie la volonté collective et la volonté politique en général au sens moderne, la volonté en tant que conscience à l'œuvre de la nécessité historique, en tant que protagoniste d'un drame historique réel et effectif.

Une des premières parties devrait précisément être consacrée à la « volonté collective », qui poserait la question dans les termes suivants : quand peut-on dire que les conditions sont réunies pour qu'une volonté collective nationale-populaire puisse naître et se développer ? Viendrait ensuite une analyse historique (économique) de la structure sociale du pays étudié et une représentation « dramatique » des tentatives faites au cours des siècles pour susciter cette volonté et les raisons des échecs successifs. Pourquoi n'y a-t-il pas eu une monarchie absolue en Italie du temps de Machiavel ? Il faut remonter jusqu'à l'Empire romain (question de la langue, des intellectuels, etc.), comprendre la fonction des communes médiévales, la signification du catholicisme, etc. : il faut, en somme, tracer une esquisse, synthétique mais exacte, de toute l'histoire de l'Italie.

La raison qui explique les échecs successifs des tentatives faites pour créer une volonté collective nationale-populaire, il faut la rechercher dans l'existence de groupes sociaux déterminés qui se forment à partir de la dissolution de la bourgeoisie communale, dans le caractère particulier d'autres groupes qui reflètent la fonction internationale de l'Italie, siège de l'Église et dépositaire du Saint Empire romain, etc. Cette fonction, et la position qui en résulte, déterminent une situation intérieure que l'on peut qualifier d'« économico-corporative », c'est-à-dire, politiquement, la pire des formes de société féodale, la forme la moins progressive et la plus stagnante : il a toujours manqué, et elle ne pouvait pas se constituer, une force *jacobine* efficiente, c'est-à-dire précisément la force qui, chez les autres nations, a suscité et organisé la volonté collective nationale-populaire et qui a fondé les États modernes. Finalement, les conditions de cette volonté sont-elles réunies, autrement dit : quel est actuellement le rapport entre ces conditions et les forces opposées ? Traditionnellement, les forces opposées ont été l'aristocratie terrienne et de façon plus générale, la propriété terrienne dans son ensemble, laquelle possède en Italie ce trait caractéristique d'être une « bourgeoisie rurale » d'une espèce

particulière, d'être un héritage de parasitisme laissé aux temps modernes par la décomposition, en tant que classe, de la bourgeoisie communale (les cent villes, les villes du silence). Les conditions positives sont à rechercher dans l'existence de groupes sociaux urbains, qui se sont développés de façon suffisante dans le domaine de la production matérielle et qui ont atteint un degré de culture historique et politique déterminé. Toute formation de volonté collective nationale-populaire est impossible si les grandes masses des paysans ne font pas *simultanément* irruption dans la vie politique. C'est ce que comprenait Machiavel avec sa réforme de la milice, c'est ce que firent les jacobins pendant la Révolution française ; il faut reconnaître dans cette compréhension un jacobinisme précoce de Machiavel, le germe (plus ou moins fécond) de sa conception de la révolution nationale. Toute l'histoire depuis 1815 montre l'effort fait par les classes dirigeantes pour empêcher la formation d'une volonté collective de ce genre, pour maintenir le pouvoir « économico-corporatif » dans un système international d'équilibre passif.

Une partie importante du *Prince* moderne devra être consacrée à la question d'une réforme intellectuelle et morale, c'est-à-dire à la question religieuse ou d'une conception du monde. Dans ce domaine également, nous trouvons dans la tradition l'absence de jacobinisme et la peur du jacobinisme (la dernière expression philosophique de cette peur est la position malthusienne de B. Croce à l'égard de la religion). Le prince moderne doit et ne peut pas ne pas être le champion et l'organisateur d'une réforme intellectuelle et morale, ce qui signifie créer le terrain pour un développement ultérieur de la volonté collective nationale-populaire vers la réalisation d'une forme supérieure et totale de civilisation moderne.

Ces deux points fondamentaux – formation d'une volonté collective nationale-populaire, dont le prince moderne est en même temps l'organisateur et l'expression active et opérante, et réforme intellectuelle et morale – devraient constituer la structure du travail. Les points de programme concrets doivent être incorporés à la première partie, autrement dit, ils devraient découler « dramatiquement » du discours, et ne pas constituer un exposé froid et pédant d'arguments.

Peut-il y avoir une réforme culturelle, c'est-à-dire une élévation civile des couches opprimées de la société, sans une réforme économique préalable et sans un changement préalable dans la position sociale et dans le monde économique ? Par conséquent une réforme intellectuelle et morale ne peut pas ne pas être liée à un programme de réforme économique, bien plus, le programme de réforme économique est précisément la manière concrète dont se présente toute réforme intellectuelle et morale. En se développant, le prince moderne bouleverse tout le système des rapports intellectuels et moraux, en tant que son développement signifie précisément que tout acte est conçu comme utile ou nuisible, vertueux ou scélérat, uniquement en ce qu'il a comme point de référence le prince moderne lui-même, et dans la mesure où il sert à accroître son pouvoir ou à s'y opposer. Le prince prend la place dans les consciences de la divinité et de l'impératif catégorique, il devient la base d'un laïcisme moderne et d'une laïcisation complète de toute la vie et de tous les rapports relatifs aux mœurs.

§<2> Notes consacrées à l'étude des situations et de ce qu'il faut entendre par « rapports de force ». L'étude de la façon dont il faut analyser les « situations », c'est-à-dire de la façon dont il faut établir les différents degrés d'un rapport de forces, peut se prêter à un exposé élémentaire de science et d'art politique, compris comme un ensemble de canons pratiques pour la recherche et d'observations particulières, dont l'utilité est de réveiller l'intérêt pour la réalité effective et de susciter des intuitions politiques plus rigoureuses et plus vigoureuses. Il faut y joindre l'exposé de ce qu'il faut entendre en politique par stratégie et par tactique, par « plan » stratégique, par propagande et par agitation, par l'« organique », c'est-à-dire la science de l'organisation et de

l'administration en politique. Les éléments d'observation empirique qui sont habituellement exposés pêle-mêle, les traités de science politique (on peut prendre comme exemple l'ouvrage de G. Mosca : *Elementi di scienza politica*) devraient, pour autant qu'il ne s'agit pas de questions abstraites ou éthérées, trouver place dans les divers degrés d'un rapport de forces, en commençant par les rapports des forces internationales (y trouveraient place les notes écrites au sujet de ce qu'est une grande puissance, sur les groupements d'États dans des systèmes hégémoniques et, à partir de là, sur le concept d'indépendance et de souveraineté pour ce qui regarde les puissances petites et moyennes), pour passer de là aux rapports sociaux objectifs, c'est-à-dire au degré de développement des forces productives, aux rapports spécifiquement politiques des forces et aux rapports de partis (systèmes hégémoniques à l'intérieur de l'État), puis aux rapports politiques immédiats (autrement dit potentiellement militaires).

Les rapports internationaux précèdent-ils ou suivent-ils (logiquement) les rapports sociaux fondamentaux ? Ils les suivent, indubitablement. Toute nouveauté organique dans la structure modifie organiquement, à travers ses expressions technico-militaires, les rapports *absolus* et *relatifs* dans le champ international. Même la position géographique d'un État national ne précède pas mais suit (logiquement) les nouveautés structurales, tout en réagissant sur elles dans une certaine mesure (dans la mesure exactement où les superstructures réagissent sur la structure, la politique sur l'économie, etc.). D'autre part, les rapports internationaux réagissent, passivement et activement, sur les rapports politiques (d'hégémonie des partis). Plus la vie économique immédiate d'une nation est subordonnée aux rapports internationaux, plus un parti déterminé représente cette situation, et plus il l'exploite pour empêcher que les partis adverses ne prennent l'avantage sur lui (rappeler le fameux discours de Nitti sur la révolution italienne *techniquement* impossible). De cette série de faits, on peut tirer la conclusion que, souvent, le « parti de l'étranger », comme on dit, n'est précisément pas celui que l'on désigne vulgairement en ces termes, mais bien le parti le plus nationaliste qui, au lieu de représenter les forces vitales de son propre pays, en représente en réalité plutôt la subordination, et l'asservissement économiques aux nations hégémoniques, ou à un groupe de telles nations. (Une allusion à cet élément international « répressif » des énergies internes se trouve dans les articles publiés par G. Volpe dans le *Corriere della Sera* des 22 et 23 mars 1932.)

§<5> Grande politique (haute politique) – petite politique (politique au jour le jour, politique parlementaire, de couloir, d'intrigue). La grande politique comprend les questions liées à la fondation des nouveaux États, à la lutte pour la destruction, la défense, la conservation de structures organiques économico-sociales déterminées. La petite politique, les questions partielles et quotidiennes qui se posent à l'intérieur d'une structure déjà établie à cause des luttes pour la prééminence entre les diverses fractions d'une même classe politique. C'est toutefois de la grande politique que de tenter d'exclure la grande politique de l'intérieur de la sphère de la vie de l'État et de tout réduire à la petite politique (en abaissant le niveau des luttes internes, Giolitti[7] faisait de la grande politique ; mais ses succubes, qui étaient *objet* d'une grande politique, faisaient, eux, de la petite politique). Inversement, c'est le propre d'un dilettante que de poser les questions de telle façon que n'importe quel élément de petite politique se transforme nécessairement en une question de grande politique, de réorganisation radicale de l'État. Les mêmes termes se présentent également dans la politique internationale : 1) la grande politique dans les questions qui concernent la taille relative des différents États l'un par rapport à l'autre ; 2) la petite politique dans les questions diplomatiques qui se font jour à l'intérieur d'un équilibre déjà constitué et qui ne tentent pas de dépasser cet équilibre lui-même dans le but de créer de

nouveaux rapports.

Machiavel examine spécialement les questions de grande politique : création de nouveaux États, maintien et défense des structures organiques dans leur ensemble ; questions de dictature et d'hégémonie sur une vaste échelle, autrement dit sur toute la sphère de l'État. Russo dans les *Prolegomeni* fait du *Prince* le traité de la dictature (moment de l'autorité et de l'individu) et des *Discours* celui de l'hégémonie (moment de l'universel et de la liberté). La remarque de Russo est juste, encore que les allusions au moment de l'hégémonie ou du consentement ne fassent pas défaut dans *Le Prince* à côté de celles consacrées à l'autorité et à la force. Ainsi la remarque est-elle juste selon laquelle il n'y a pas d'opposition de principe entre principauté et république, mais qu'il s'agit plutôt de l'hypostase des deux moments de l'autorité et de l'universalité.

§<7> Question de l'« homme collectif » ou du « conformisme social ». Tâche éducative et de formation de l'État, qui a toujours pour fin de créer des types de civilisation nouveaux et plus élevés de mettre la « civilisation » et la moralité des masses populaires les plus vastes en harmonie avec les nécessités du développement continu de l'appareil économique de production, et par conséquent d'élaborer même physiquement des types nouveaux d'humanité. Mais comment chaque individu singulier parviendra-t-il à se fondre dans le corps de l'homme collectif et comment la pression éducative sur les individus s'y prendra-t-elle pour en obtenir le consentement et la collaboration, en transformant la nécessité et la coercition en « liberté » ? Question du « droit », dont le concept devra être élargi en y incluant aussi ces activités qui tombent aujourd'hui sous la formule : « indifférent du point de vue juridique » et qui sont du domaine de la société civile, laquelle opère sans avoir recours à des « sanctions » ou à des « obligations » formelles, mais exerce néanmoins une pression collective et obtient des résultats objectifs en ce qui concerne l'élaboration des coutumes, des façons de penser et d'agir, de la moralité, etc.

Concept politique de ce qu'on appelle « révolution permanente », surgi avant 1848 comme expression scientifiquement élaborée des expériences jacobines de 1789 à Thermidor. La formule appartient à une époque où les grands partis politiques de masse et les grands syndicats économiques n'existaient pas encore et où la société était encore, pour ainsi dire, sous bien des aspects, à l'état fluide : plus grand état d'arriération de la campagne et monopole presque parfait détenu par un petit nombre de villes ou tout simplement par une seule (Paris pour la France) en ce qui concerne l'efficience politico-étatique, appareil d'État relativement peu développé et autonomie plus grande de la société civile par rapport à l'activité de l'État, système déterminé des forces militaires et de l'armement national, autonomie plus grande des économies nationales relativement aux rapports économiques du marché mondial, etc. Au cours de la période qui suit 1870, avec l'expansion coloniale de l'Europe, tous ces éléments changent, les rapports d'organisation internes et internationaux de l'État deviennent plus complexes et plus compacts et la formule quarante-huitarde de la « révolution permanente » est soumise à élaboration et dépassée dans le domaine de la science politique par la formule de l'« hégémonie civile ». Il se produit dans l'art politique ce qui se produit dans l'art militaire : la guerre de mouvement se transforme de plus en plus en guerre de position et on peut dire qu'un État gagne une guerre pour autant qu'il la prépare minutieusement et techniquement en temps de paix. La structure compacte des démocraties modernes, aussi bien comme organisations d'État que comme ensemble d'associations dans la vie civile, constitue pour l'art politique l'équivalent des tranchées et des fortifications permanentes du front dans la guerre de position : alors qu'auparavant le mouvement était « toute » la guerre, etc., elles le réduisent à n'être qu'un élément « partiel ».

La question se pose pour les États modernes, non pour les pays arriérés ou les colonies où existent encore les formes qui, ailleurs, sont dépassées et sont devenues anachroniques. Même la question de la valeur des idéologies [comme on peut le dégager de la polémique Malagodi-Croce] – avec les remarques de Croce sur le « mythe » sorélien, qu'on peut retourner contre la « passion » – doit être étudiée dans un traité de science politique.

§<10> La première question qu'il faut poser et résoudre dans un exposé sur Machiavel est la question de la politique comme science autonome, la question autrement dit de la place que la science politique occupe ou doit occuper dans une conception du monde systématique (cohérente et conséquente) – dans une philosophie de la *praxis*. À ce propos, le progrès que Croce a fait faire aux études sur Machiavel et sur la science politique consiste principalement (comme en d'autres domaines de l'activité critique crocienne) dans la dissolution d'une série de faux problèmes, de problèmes inexistants ou mal posés. Croce s'est fondé sur sa distinction entre les moments de l'Esprit et sur l'affirmation d'un moment de la pratique, d'un esprit pratique, autonome et indépendant, bien que lié de façon circulaire à la réalité tout entière par la dialectique des distincts. Dans une philosophie de la *praxis* la distinction ne se situera certes pas entre les moments de l'Esprit absolu, mais entre les degrés de la superstructure et il s'agira par conséquent d'établir la position dialectique de l'activité politique (et de la science correspondante) en tant que degré superstructural déterminé : on pourra dire, en guise de première indication et comme une première approximation, que l'activité politique est précisément le premier moment ou le premier degré, le moment au cours duquel la superstructure est encore dans sa phase immédiate de simple affirmation volontaire, indistincte et élémentaire.

En quel sens on peut identifier la politique et l'histoire et par conséquent la vie tout entière et la politique. Comment, pour cette raison, tout le système des superstructures peut-il être conçu comme autant de distinctions de la politique et comment, par conséquent, on peut justifier l'introduction du concept de distinction dans une philosophie de la *praxis*. Mais peut-on parler d'une dialectique des distincts et comment peut-on comprendre le concept de cercle entre les degrés de la superstructure ? Concept de « bloc historique », c'est-à-dire unité de la nature et de l'esprit (structure et superstructure), unité des contraires et des distincts. […]

§<11> Une conception du droit qui doit être essentiellement rénovatrice. On ne peut la trouver, dans son intégralité, dans aucune des doctrines déjà existantes (même pas dans la doctrine de ce qu'on appelle l'école positive, ni en particulier dans la doctrine de Ferri). Si tout État tend à créer et à maintenir un certain type de civilisation et de citoyen (et donc un certain type de vie en commun et de rapports entre individus), s'il tend à faire disparaître certaines coutumes et certaines attitudes et à en répandre d'autres, alors le droit sera l'instrument approprié à cette fin (à côté de l'école et d'autres institutions et activités), et il doit être élaboré de façon à se trouver en conformité avec cette fin, de façon à être d'une efficacité maximum et productif d'un maximum de résultats positifs. La conception du droit devra être libérée de tout résidu de transcendance et d'absolu, pratiquement de tout fanatisme moralisateur, mais toutefois il me semble qu'on ne peut pas partir du point de vue selon lequel l'État ne « punit » pas (si l'on réduit ce terme à sa signification humaine), mais se contente de lutter contre la menace sociale de danger. En réalité, dans la mesure précisément où il tend à créer un nouveau type ou un autre niveau de civilisation, il faut considérer l'État en tant qu'« éducateur ». De ce qu'on opère essentiellement sur les forces économiques, de ce que l'on réorganise et que l'on développe l'appareil de production économique, on ne doit pas en conclure que les faits relevant de la

superstructure doivent être abandonnés à eux-mêmes, à leur développement spontané, à une germination hasardeuse et sporadique. Dans ce domaine aussi, l'État est un instrument de « rationalisation », d'accélération et de taylorisation ; il opère selon un plan, il fait pression, il incite, il sollicite, et il « punit » car, une fois qu'ont été créées les conditions grâce auxquelles un mode de vie déterminé est « possible », l'« action ou l'omission criminelle » doivent encourir une sanction pénale, de portée morale, et pas seulement être l'objet d'un jugement portant sur leur caractère génériquement dangereux. Le droit est l'aspect répressif et négatif de toute l'activité civilisatrice positive déployée par l'État. On devrait également incorporer, dans la conception du droit, les activités visant à « récompenser » des individus, des groupes, etc. ; on récompense l'activité louable et méritoire, tout comme on punit l'activité criminelle (et on punit selon des modes originaux, en faisant intervenir, comme instance punitive, l'« opinion publique »).

§<14> Un autre point à établir et à développer, c'est celui de la « double perspective » dans l'action politique et dans la vie de l'État. Il existe différents degrés sous lesquels la double perspective peut se présenter, des plus élémentaires aux plus complexes, mais on peut les réduire théoriquement à deux degrés fondamentaux, qui correspondent à la double nature, bestiale et humaine, du Centaure machiavélien : celui de la force et celui du consentement, de l'autorité et de l'hégémonie, de la violence et de la civilisation, du moment individuel et du moment universel (de l'« Église » et de l'« État »), de l'agitation et de la propagande, de la tactique et de la stratégie, etc. Certains ont réduit la théorie de la « double perspective » à quelque chose de mesquin et de banal, c'est-à-dire à rien d'autre qu'à deux formes d'« immédiateté » qui se succèdent mécaniquement dans le temps avec plus ou moins de « proximité ». Il peut se faire au contraire que la seconde « perspective » doive être d'autant plus « éloignée » (non dans le temps, mais en tant que rapport dialectique), d'autant plus complexe et élevée que la première est « extrêmement immédiate », extrêmement élémentaire ; autrement dit, les choses peuvent se passer comme dans la vie humaine, où plus un individu est contraint de défendre son existence physique immédiate, et plus il soutient et se place au point de vue de toutes les valeurs les plus complexes et les plus élevées de la civilisation et de l'humanité.

§<16> Un réalisme politique « excessif » (et donc superficiel et mécanique) conduit souvent à affirmer que l'homme d'État ne doit agir que dans le cadre de la « réalité effective », ne pas se préoccuper du « devoir-être », mais uniquement de l'« être ». Ce qui signifierait que l'homme d'État ne doit pas avoir de perspectives dépassant le bout de son nez. Cette erreur a conduit Paolo Treves à voir en Guichardin et non en Machiavel le « véritable politique ». Il faut faire une distinction non seulement entre le « diplomate » et le « politique » mais aussi entre le savant de la politique et le politique en acte. Le diplomate ne peut pas ne pas se mouvoir exclusivement dans la réalité effective, parce que son activité spécifique n'est pas de créer de nouveaux équilibres, mais de conserver, à l'intérieur de certains cadres juridiques, un équilibre déjà existant. De même, le savant en tant que simple savant, doit se mouvoir uniquement dans la réalité effective. Mais Machiavel n'est pas un simple savant : il est l'homme d'un camp, aux passions puissantes, un politique en acte, qui veut créer de nouveaux rapports de forces et qui, par là même, ne peut pas ne pas s'occuper du « devoir-être », sans le comprendre certes au sens moral. La question ne doit donc pas être posée en ces termes, elle est plus complexe : il s'agit, autrement dit, de voir si le « devoir-être » est un acte arbitraire ou nécessaire, s'il est volonté concrète, ou velléité, désir, amour des nuées. Le politique en acte est un créateur ; il suscite, mais

il ne crée pas à partir de rien et il ne se meut pas dans le vide trouble de ses désirs et des rêves. Il se fonde sur la réalité effective, mais qu'est-ce que cette réalité effective ? Est-ce quelque chose de statique et d'immobile ou n'est-ce pas plutôt un rapport de forces en continuel mouvement et en continuel changement d'équilibre ? Employer sa volonté à créer un nouvel équilibre entre des forces qui existent et agissent réellement, en se fondant sur cette force déterminée qu'on pense être progressive et en accroissant sa puissance pour la faire triompher, c'est toujours se mouvoir sur le terrain de la réalité effective, mais pour la dominer et la dépasser (ou contribuer à le faire). Le « devoir-être » est donc du concret, c'est même la seule interprétation réaliste et historiciste de la réalité ; le devoir-être est seulement histoire en acte, philosophie en acte, seulement politique. L'opposition Savonarole-Machiavel n'est pas l'opposition entre l'être et le devoir-être (tout le paragraphe de Russo sur ce point est de la pure rhétorique), mais l'opposition entre deux devoir-être : celui de Savonarole, abstrait et fumeux, et celui de Machiavel, réaliste, et réaliste même s'il n'est pas devenu réalité immédiate, car on ne peut attendre d'un individu ou d'un livre qu'ils transforment la réalité mais seulement qu'ils l'interprètent et qu'ils indiquent la ligne d'action possible. La limite et la misère de Machiavel consistent uniquement en ce qu'il n'était qu'une « personne privée », qu'un écrivain, et non un chef d'État ou un chef d'armée, c'est-à-dire des individus, certes, mais qui disposent des forces d'un État ou d'une armée, et pas seulement d'armées de mots. Et on ne peut pas dire pour cela que Machiavel a été lui aussi un « prophète désarmé » : ce serait faire de l'esprit à trop bon marché. Machiavel ne dit jamais qu'il pense ou qu'il tend à transformer lui-même la réalité, mais seulement et concrètement qu'il montre comment auraient dû opérer les forces historiques pour être efficientes.

§<17> *Analyse des situations – Rapports de forces*. C'est le problème des rapports entre structure et superstructures qu'il est nécessaire de poser avec exactitude et de résoudre si l'on veut parvenir à une juste analyse des forces qui agissent dans l'histoire d'une période déterminée et déterminer leur rapport. Il faut se mouvoir dans la sphère de deux principes : 1) le principe qui veut qu'aucune société ne s'assigne de tâches pour la solution desquelles les conditions nécessaires et suffisantes n'existent pas déjà, ou du moins ne sont pas déjà en voie d'apparition et de développement ; 2) le principe qui veut qu'aucune société ne se dissolve ni ne puisse être remplacée, si elle n'a pas d'abord développé toutes les formes de vie qui sont comprises implicitement dans ses rapports [contrôler l'énoncé exact de ces principes].

[« Une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans le sein même de la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre, car, à y regarder de plus près, il se trouvera toujours que le problème lui-même ne surgit que là où les conditions matérielles pour le résoudre existent déjà ou du moins sont en voie de devenir. » (Introduction à la *Critique de l'économie politique*).]

À partir de la réflexion sur ces deux canons, on peut parvenir à développer toute une série d'autres principes de méthodologie historique. Cependant, dans l'étude d'une structure, il convient de distinguer les mouvements organiques (relativement permanents) des mouvements qu'on peut appeler de conjoncture (et qui se présentent comme occasionnels, immédiats, presque accidentels). Les phénomènes de conjoncture sont certes dépendants, eux aussi, de mouvements organiques, mais leur signification n'est pas d'une grande portée historique : ils donnent lieu à une critique politique de détail, au jour le jour, qui s'en prend aux petits groupes dirigeants et aux

personnalités immédiatement responsables du pouvoir. Les phénomènes organiques donnent lieu à la critique historico-sociale qui s'en prend aux grands groupements, au-delà des personnes immédiatement responsables et au-delà du personnel dirigeant. La grande importance de cette distinction apparaît dans l'étude d'une période historique. Une crise se produit, qui parfois se prolonge sur des dizaines d'années : cette durée exceptionnelle signifie que dans la structure se sont révélées (sont venues à maturité) des contradictions irrémédiables et que les forces politiques qui travaillent positivement à la conservation et à la défense de la structure elle-même s'efforcent cependant d'y remédier à l'intérieur de certaines limites et de les surmonter. Ces efforts incessants et persévérants (car aucune forme sociale ne voudra jamais avouer qu'elle est dépassée) forment le terrain de l'« occasionnel », sur lequel s'organisent les forces d'opposition qui tendent à démontrer [démonstration qui, en dernière analyse, ne réussit et n'est « vraie » que si elle devient une réalité nouvelle, si les forces d'opposition triomphent, mais qui, dans l'immédiat, s'exprime à travers une série de polémiques idéologiques, religieuses, philosophiques, politiques, juridiques, etc., ou dont la teneur concrète dépend de la mesure dans laquelle elles se montrent convaincantes et modifient l'ancienne répartition des forces sociales] qu'existent déjà les conditions nécessaires et suffisantes pour que des tâches déterminées puissent, et donc doivent, être résolues historiquement (le doivent, parce que tout manquement au devoir historique augmente le désordre inévitable et prépare de plus grandes catastrophes).

L'erreur dans laquelle on tombe souvent dans les analyses historico-politiques consiste à ne pas savoir trouver le juste rapport entre ce qui est organique et ce qui est occasionnel : on en arrive ainsi, ou bien à présenter comme immédiatement agissantes des causes qui n'opèrent au contraire que médiatement, ou bien à affirmer que les causes immédiates sont les seules causes efficientes ; dans le premier cas, il y a excès d'« économisme » ou de doctrinarisme pédant, dans l'autre, excès d'« idéologisme » ; dans un cas, on surestime les causes mécaniques, dans l'autre, on exalte l'élément volontariste et individuel. [La distinction entre « mouvements » et faits organiques, et mouvements et faits « conjoncturels » ou occasionnels, doit s'appliquer à tous les types de situation : non seulement aux situations où se fait sentir une régression ou une crise aiguë, mais aussi à celles où se manifeste un développement progressif ou une phase de prospérité, et à celles qui connaissent une stagnation des forces productives.] Le lien dialectique entre les deux ordres de mouvements, et donc entre les deux ordres de recherche, est difficile à établir exactement et si l'erreur est grave dans le champ de l'historiographie, elle le devient encore plus dans l'art politique, où il ne s'agit pas de reconstruire l'histoire passée, mais de construire l'histoire présente et à venir : dans la mesure où ils remplacent l'analyse objective et impartiale et où il ne s'agit pas ici d'un « moyen » conscient d'encourager à l'action, mais d'automystification, les désirs personnels et les pires passions personnelles, les plus immédiates, sont la cause de l'erreur. Dans ce cas aussi, c'est l'histoire du trompeur trompé : le démagogue est la première victime de sa démagogie.

[Ne pas considérer le moment immédiat des « rapports de force », c'est là une attitude inséparable de certaines séquelles de la conception libérale vulgaire, dont le syndicalisme est une manifestation qui se croyait d'autant plus avancée qu'elle faisait en réalité un pas en arrière. En mettant au premier plan le rapport des forces politiques organisées dans les diverses formes de partis (lecteurs de journaux, élections parlementaires locales, organisation de masse des partis et des syndicats au sens strict) la conception libérale vulgaire était en effet plus avancée que le syndicalisme qui accordait une importance primordiale au rapport fondamental économico-social et n'en attribuait qu'à lui seul. La conception libérale vulgaire tenait compte aussi implicitement de ce rapport (comme tant de signes le montrent), mais elle insistait davantage sur le rapport des

forces politiques, qui était l'expression du premier et qui, en réalité, le contenait. On peut repérer ces séquelles de la conception libérale vulgaire dans toute une série d'exposés qui se disent liés à la philosophie de la *praxis* et qui ont donné lieu à des formes infantiles d'optimisme et de niaiserie.]

Ces critères méthodologiques peuvent prendre visiblement et didactiquement tout leur sens, s'ils sont appliqués à l'examen de faits historiques concrets. On pourrait le faire utilement pour les événements qui se déroulèrent en France de 1789 à 1870. Pour que l'exposé soit plus clair, il est, me semble-t-il, absolument nécessaire d'embrasser l'ensemble de cette période. En effet, c'est seulement en 1870-1871, avec la tentative de la Commune, que s'épuisent historiquement tous les germes nés en 1789, ce qui veut dire que non seulement la nouvelle classe qui lutte pour le pouvoir vainc les représentants de la vieille société, qui ne veut point s'avouer définitivement dépassée, mais qu'elle écrase également les groupes tout nouveaux qui soutiennent que la nouvelle structure issue du bouleversement commencé en 1789 est déjà dépassée, et elle démontre ainsi sa vitalité dans son affrontement avec l'ancien aussi bien qu'avec le tout nouveau. En outre, en 1870-1871, l'ensemble des principes de stratégie et de tactique politique nés pratiquement en 1789 et qui se sont développés idéologiquement autour de 1848, perdent leur efficacité [ces principes se résument dans la formule de la « révolution permanente » ; il serait intéressant d'étudier ce qui a pu passer de cette formule dans la stratégie de Mazzini – par exemple pour l'insurrection de Milan en 1853 – et si cela s'est fait consciemment ou non]. Un fait démontre la justesse de ce point de vue et c'est que les historiens ne sont pas du tout d'accord (et ils ne peuvent pas l'être) pour fixer les limites de ce groupe d'événements qui constitue la Révolution française. Pour certains (par exemple Salvemini) la Révolution est achevée à Valmy : la France a créé un nouvel État et a su organiser la force politico-militaire qui en affirme et en défend la souveraineté territoriale. Pour d'autres la Révolution française continue jusqu'à Thermidor, bien plus, ils parlent de plusieurs révolutions (le 10 Août serait une révolution à lui tout seul, etc. ; cf. *La Révolution française* d'A. Mathiez dans la collection Colin). La façon d'interpréter Thermidor et l'œuvre de Napoléon présente les contradictions les plus sévères : s'agit-il d'une révolution ou d'une contre-révolution ? etc. Pour d'autres, l'histoire de la Révolution continue jusqu'en 1830, 1848, 1870 et finalement jusqu'à la guerre mondiale de 1914.

Dans toutes ces façons de voir, il existe une part de vérité. La réalité est que les contradictions internes de la structure sociale française, qui se développent après 1789, ne trouvent un équilibre relatif qu'avec la Troisième République avec laquelle la France jouit de soixante ans de vie politique équilibrée, après quatre-vingts ans de bouleversements par vagues toujours plus longues : 1789-1794-1799-1804-1815-1830-1848-1870. C'est justement l'étude de ces « vagues », qui diffèrent par leur amplitude, qui permet de reconstruire les rapports entre structure et superstructures d'une part, et d'autre part entre le développement organique de la structure et celui de son mouvement de conjoncture. On peut dire, cependant, que la médiation dialectique entre les deux principes méthodologiques énoncés au début de cette note peut être trouvée dans la formule politico-historique de la révolution permanente.

Autre aspect de ce problème : la « question des rapports de force ». On rencontre souvent dans les narrations historiques cette expression générale vague : « rapports de force favorables, défavorables, à telle ou telle tendance ». Prise ainsi, abstraitement, cette formulation n'explique rien ou presque rien, puisqu'on ne fait que répéter le fait que l'on doit expliquer en le présentant tantôt comme un fait et tantôt comme une loi abstraite et une explication. L'erreur théorique consiste donc à présenter comme une « cause historique » ce qui est un canon de recherche et

d'interprétation.

Dans le « rapport de force », il faut distinguer en fait différents moments ou degrés fondamentaux :

1) Un rapport de forces sociales étroitement lié à la structure, objectif, indépendant de la volonté des hommes, qui peut être mesuré à l'aide des systèmes de mesure des sciences exactes ou physiques. Sur la base du degré de développement des forces matérielles de production ont lieu les regroupements sociaux, chacun d'entre eux représentant une fonction et ayant une position donnée dans la production même. Ce rapport est ce qu'il est, une réalité têtue : personne ne peut modifier le nombre des entreprises et de leurs employés, le nombre des villes avec une population urbaine donnée, etc. Cette organisation fondamentale permet d'étudier s'il existe dans la société les conditions nécessaires et suffisantes pour sa transformation ; elle permet, autrement dit, de contrôler le degré de réalisme et d'actualisation possible des diverses idéologies qui sont nées sur le terrain même de cette organisation, le terrain des contradictions qu'elle a engendrées au cours de son développement.

2) Vient ensuite le moment du rapport des forces politiques, c'est-à-dire l'évaluation du degré d'homogénéité, de conscience-de-soi et d'organisation atteint par les différents groupes sociaux. Ce moment peut être à son tour analysé et décomposé en plusieurs degrés, qui correspondent aux différents moments de la conscience politique collective, tels qu'ils se sont manifestés jusqu'ici dans l'histoire. Le premier moment, le plus élémentaire, est le moment économico-corporatif : un commerçant sent qu'il *doit* être solidaire d'un autre commerçant, un fabricant d'un autre fabricant, etc., mais le commerçant ne se sent pas encore solidaire du fabricant, ce qui veut dire que l'on ressent l'unité et l'homogénéité du groupe professionnel, ainsi que le devoir de l'organiser, mais pas encore celles du groupe social plus vaste. Le second moment est celui où tous les membres du groupe social prennent conscience de leur solidarité d'intérêts, mais encore dans les limites du champ purement économique. Dès ce moment-là se pose la question de l'État, mais seulement en tant qu'il s'agit d'obtenir l'égalité politico-juridique avec les groupes dominants, puisque l'on revendique le droit de participer à la législation et à l'administration, et au besoin de les modifier, de les réformer, mais dans les cadres fondamentaux existants. Le troisième moment est marqué par la conscience que les intérêts corporatifs propres, dans leur développement présent et futur, dépassent la sphère corporative, celle du groupe purement économique, et qu'ils peuvent et doivent devenir les intérêts d'autres groupes subordonnés. C'est là la phase la plus franchement politique : elle marque nettement le passage de la structure à la sphère des superstructures complexes ; c'est la phase dans laquelle les idéologies qui avaient germé antérieurement deviennent « parti », en viennent à se mesurer et entrent en lutte, jusqu'à ce que l'une seule d'entre elles, ou, du moins, une combinaison seulement de plusieurs d'entre elles, tende à prévaloir, à s'imposer, à se propager dans toute l'aire sociale, en déterminant non seulement l'unité des fins économiques et politiques, mais aussi l'unité intellectuelle et morale, en situant toutes les questions autour desquelles la lutte fait rage non sur le plan corporatif, mais sur un plan « universel » et en instaurant ainsi l'hégémonie d'un groupe social fondamental sur une série de groupes subordonnés. L'État est, certes, conçu comme l'organisme propre à un groupe, organisme destiné à créer les conditions favorables à la plus grande expansion de ce même groupe, mais ce développement et cette expansion sont conçus et présentés comme la force motrice d'une expansion universelle, d'un développement de toutes les énergies « nationales » ; c'est dire que le groupe dominant entre en coordination concrète avec les intérêts généraux des groupes subordonnés et que la vie de l'État se trouve conçue comme une formation continuelle et un dépassement continuel d'équilibres instables (dans le cadre de la loi) entre les

intérêts du groupe fondamental et ceux des groupes subordonnés, équilibres dans lesquels les intérêts du groupe dominant prévalent, mais jusqu'à un certain point, c'est-à-dire sans aller jusqu'à l'intérêt étroitement économico-corporatif. Dans l'histoire réelle ces moments s'impliquent réciproquement, pour ainsi dire horizontalement et verticalement, c'est-à-dire selon les activités économico-sociales (horizontales) et selon les territoires (verticalement), en se combinant et en se séparant de façon diverse : chacune de ces combinaisons peut être représentée par une organisation économique et politique qui est son expression propre. Encore est-il nécessaire de tenir compte que ces rapports intérieurs à un État-nation s'entremêlent avec les rapports internationaux, ce qui crée de nouvelles combinaisons originales et historiquement concrètes. Une idéologie, née dans un pays plus développé, se propage dans des pays moins développés, en intervenant dans le jeu local des combinaisons. [La religion, par exemple, a toujours été la source de ce genre de combinaisons idéologico-politiques nationales et internationales, et avec elle les autres formations internationales, la franc-maçonnerie, le Rotary Club, les Juifs, la diplomatie de carrière, qui suggèrent des expédients politiques d'origine historique diverse et les font triompher dans certains pays, en fonctionnant comme un parti politique international qui agit dans chaque nation en y concentrant toutes ses forces internationales ; mais la religion, la franc-maçonnerie, le Rotary Club, les Juifs, etc. peuvent rentrer dans la catégorie sociale des « intellectuels », dont la fonction, à l'échelle internationale, est de médiatiser les extrêmes, de « socialiser » les trouvailles techniques qui permettent le fonctionnement de toute activité de direction, d'imaginer des compromis et des échappatoires entre les solutions extrêmes]. Ce rapport entre forces nationales et forces internationales se complique encore de l'existence, à l'intérieur de chaque État, de plusieurs divisions territoriales, différentes par la structure et par le rapport de forces à tous ses degrés [ainsi la Vendée était-elle alliée aux forces internationales réactionnaires et les représentait au sein de l'unité territoriale française ; ainsi Lyon représentait-il, pendant la Révolution française, un nœud particulier de rapports, etc.].

3) Le troisième moment est celui du rapport des forces militaires, immédiatement décisif dans chaque cas. [Le développement historique oscille continuellement entre le premier et le troisième moment, avec la médiation du second.] Mais ce rapport non plus n'est pas quelque chose qui ignore les distinctions et qu'on pourrait identifier immédiatement sous une forme schématique ; on peut aussi y distinguer deux degrés : le degré militaire au sens strict, ou degré technico-militaire, et le degré qu'on peut appeler politico-militaire. Dans le développement de l'histoire, ces deux degrés se sont présentés dans une grande variété de combinaisons. Un exemple typique, qui peut servir comme cas limite pour la démonstration, est celui du rapport d'oppression militaire exercé par un État sur une nation qui cherche à parvenir à son indépendance en tant qu'État. Le rapport n'est pas purement militaire, il est politico-militaire, et en effet un tel type d'oppression serait inexplicable sans l'état de désagrégation sociale du peuple opprimé et sans la passivité de la majorité de sa population ; par conséquent l'indépendance ne pourra être réalisée par des forces purement militaires, mais militaires et politico-militaires. Si, pour entamer la lutte d'indépendance, la nation opprimée devait en effet attendre que l'État qui la domine lui permette d'organiser son armée propre, au sens strict et technique du mot, elle devrait attendre un bon bout de temps [il peut arriver que la revendication de posséder sa propre armée soit satisfaite par la nation dominante, mais cela signifie qu'une grande partie de la lutte a été déjà livrée et gagnée sur le terrain politico-militaire]. Pour commencer, la nation opprimée opposera donc à la force militaire dominante une force qui sera seulement « politico-militaire », c'est-à-dire qu'elle lui opposera une forme d'action politique, susceptible d'avoir des répercussions de caractère

militaire, en tant que : 1) elle réussira à désagréger de l'intérieur la capacité combative de la nation dominante ; 2) elle contraindra la force militaire dominante à se diluer et à se disperser sur un grand territoire, en réduisant ainsi à néant une grande partie de sa capacité combative. On peut noter combien a été désastreuse pour le Risorgimento italien, tant avant qu'après 1848, l'absence d'une direction politico-militaire, surtout dans le parti d'Action (par incapacité congénitale) mais aussi dans le parti piémontais modéré ; absence qui n'était certes pas due à l'incapacité, mais à un « malthusianisme économico-politique » : on n'a même pas voulu, autrement dit, faire allusion à la possibilité d'une réforme agraire et on n'a pas voulu de la convocation d'une Assemblée nationale constituante, mais l'on s'est seulement efforcé de faire en sorte que la monarchie piémontaise s'étende à toute l'Italie, sans conditions ni limitations d'origine populaire, et avec pour toute sanction celle de plébiscites régionaux.

À toutes ces questions s'en rattache une autre et c'est de savoir si les crises historiques fondamentales sont déterminées immédiatement par les crises économiques. La réponse à cette question est contenue implicitement dans les paragraphes précédents, où sont traitées des questions qui sont une autre façon de présenter celle qui est traitée maintenant ; toutefois, il est toujours nécessaire, pour des raisons didactiques, étant donné le public particulier auquel on s'adresse, d'examiner chacune des façons dont une même question se présente comme si c'était un problème indépendant et neuf. On peut exclure que, par elles-mêmes, les crises économiques immédiates produisent des événements fondamentaux ; elles peuvent seulement créer un terrain plus favorable à la diffusion de certaines façons de penser, de poser et de résoudre les questions qui impliquent tout le développement ultérieur de la vie de l'État. Du reste, toutes les affirmations qui concernent les périodes de crise ou de prospérité peuvent donner lieu à des jugements unilatéraux. Dans son *Précis d'histoire de la Révolution française* (éd. Colin), Mathiez, s'opposant à l'histoire traditionnelle vulgaire qui « trouve » *a priori* chaque fois une crise qui coïncide avec les grandes ruptures de l'équilibre social, affirme que vers 1789 la situation économique immédiate était plutôt bonne, en sorte qu'on ne peut dire que l'effondrement de l'État absolu soit dû à une crise d'appauvrissement. Il convient d'observer que l'État était en proie à une crise financière mortelle et que la question se posait de savoir sur lequel des trois ordres sociaux privilégiés devaient retomber les sacrifices et les charges nécessaires pour remettre en ordre les finances de l'État et du roi. En outre : si la position économique de la bourgeoisie était florissante, il est certain que la situation des classes populaires des villes et des campagnes n'était pas bonne, surtout celle de ces dernières, qui souffraient de misère endémique. En tout cas, la rupture de l'équilibre des forces n'a pas obéi à des causes mécaniques immédiates, à savoir l'appauvrissement du groupe social qui avait intérêt à rompre l'équilibre, et qui de fait l'a rompu, mais elle s'est produite dans le cadre de conflits supérieurs au monde économique immédiat, liés au « prestige » de classe (intérêts économiques à venir), à une exaspération du sentiment d'indépendance, d'autonomie et de puissance. La question particulière du malaise ou du bien-être économique comme cause de réalités historiques nouvelles, est un aspect partiel de la question des rapports de force dans leurs différents degrés. Du nouveau peut se produire aussi bien parce qu'une situation de bien-être est menacée par l'égoïsme mesquin d'un groupe adverse, que parce que le mal-être est devenu intolérable et qu'on ne voit dans l'ancienne société aucune force capable d'y remédier et de rétablir une situation normale par des moyens légaux. On peut donc dire que tous ces éléments sont la manifestation concrète des fluctuations conjoncturelles de l'ensemble des rapports de force sociaux, sur le terrain desquels se produit le passage de ces rapports-là aux rapports de force politiques, pour culminer dans le rapport militaire décisif. Si ce procès de développement d'un

moment à un autre fait défaut – et c'est essentiellement un procès qui a pour acteurs les hommes et la volonté, la capacité des hommes – la situation reste inopérante et des conclusions contradictoires peuvent s'ensuivre : ou bien la vieille société résiste et s'assure un moment pour « souffler », en exterminant physiquement l'*élite** ennemie et en terrorisant les masses de réserve, ou encore c'est la destruction réciproque des forces en conflit avec l'instauration de la paix des cimetières, au besoin sous la surveillance d'une sentinelle étrangère.

Mais l'observation la plus importante à faire à propos de toute analyse concrète des rapports de forces est la suivante : de telles analyses ne peuvent et ne doivent pas être fins à elles-mêmes (à moins que l'on n'écrive un chapitre d'histoire du passé) ; elles n'ont de sens au contraire que si elles servent à justifier une activité pratique, une initiative de la volonté. Elles montrent quels sont les points de moindre résistance où la force de la volonté peut s'employer de la manière la plus fructueuse, elles suggèrent les opérations tactiques immédiates, elles indiquent comment on peut le mieux orienter une campagne d'agitation politique, quel langage sera le mieux compris des masses, etc. L'élément décisif de toute situation est la force organisée en permanence et préparée de longue main que l'on peut faire avancer quand on juge qu'une situation est favorable (et elle ne l'est que dans la mesure où une telle force existe et où elle est pleine d'ardeur combative) ; c'est pourquoi la tâche essentielle consiste à veiller systématiquement et patiemment à former une telle force, à la développer, la rendre toujours plus homogène, compacte, consciente d'elle-même. Cela se voit dans l'histoire militaire, et dans le soin avec lequel on a toujours fait en sorte que les armées soient prêtes à commencer une guerre, à n'importe quel moment. Si les grands États ont été de grands États, c'est précisément parce qu'ils étaient toujours prêts à intervenir efficacement dans les conjonctures internationales favorables, et si celles-ci étaient favorables, c'est parce qu'il y avait la possibilité concrète d'y intervenir efficacement.

§<18> *Quelques aspects théoriques et pratiques de l'*« *économisme* » […] La position du mouvement libre-échangiste se fonde sur une erreur théorique dont il n'est pas difficile de découvrir l'origine pratique : sur la distinction entre société politique et société civile, distinction méthodique qu'il transforme en distinction organique et qu'il présente comme telle. C'est ainsi qu'on affirme que l'activité économique appartient en propre à la société civile et que l'État ne doit pas intervenir dans sa réglementation. Mais comme dans la réalité effective, la société civile et l'État sont une seule et même chose, force est de reconnaître que le libéralisme économique est lui aussi une « réglementation » de caractère étatique, introduite et maintenue au moyen de la loi et de la contrainte : c'est l'acte d'une volonté consciente de ses propres fins et non l'expression spontanée, automatique, du fait économique. […]

L'attitude de l'économisme à l'égard des expressions de la volonté, de l'action et de l'initiative politique et intellectuelle, est pour le moins étrange : comme si celles-ci n'étaient pas une expression organique des nécessités économiques, et même la seule expression efficiente de l'économie ! Il est également incongru que l'élaboration concrète de la question de l'hégémonie soit interprétée comme quelque chose qui subordonnerait le groupe hégémonique. Sans doute, l'hégémonie présuppose-t-elle qu'on tienne compte des intérêts et des tendances des groupes sur lesquels s'exercera l'hégémonie, que l'on parvienne à un certain équilibre de compromis, en d'autres termes que le groupe dirigeant fasse des sacrifices d'ordre économico-corporatif, mais il est également hors de doute que ces sacrifices et ce compromis ne peuvent pas concerner l'essentiel, car si l'hégémonie est d'ordre éthico-politique, elle ne peut pas ne pas être également économique, elle ne peut pas ne pas avoir pour fondement la fonction décisive que le groupe

dirigeant exerce dans le noyau décisif de l'activité économique.

L'économisme se présente sous bien d'autres formes que le libéralisme économique et le syndicalisme théorique. En font partie toutes les formes d'abstentionnisme électoral (exemple typique, l'abstentionnisme des cléricaux italiens après 1870, lequel est allé en s'atténuant de plus en plus après 1900, et ce jusqu'en 1919 et jusqu'à la formation du parti populaire : la distinction organique que faisaient les cléricaux entre l'Italie réelle et l'Italie légale transposait la distinction entre le monde économique et le monde politico-légal) ; ces formes sont nombreuses, puisqu'il peut exister un semi-abstentionnisme, un quart d'abstentionnisme, etc. L'abstentionnisme est inséparable de la « politique du pire » ainsi que de la prétendue « intransigeance » parlementaire de certaines catégories de députés. L'économisme n'est pas toujours opposé à l'action politique et au parti politique, qu'il considère cependant comme un simple organisme d'éducation de type syndical. […]

§<19> Éléments pour calculer la hiérarchie dans l'ordre de la puissance entre les États : 1) étendue du territoire, 2) force économique, 3) force militaire. La façon dont s'exprime l'existence d'une grande puissance est donnée par la possibilité de conférer à l'activité étatique une direction autonome, dont les autres États doivent subir l'influence et le contrecoup : une grande puissance est une puissance hégémonique, elle est le chef et le guide d'un système d'alliances et d'ententes plus ou moins étendues. La valeur de l'étendue du territoire (assortie, naturellement, d'une population appropriée) et celle du potentiel économique se trouvent résumées dans la force militaire. Dans l'appréciation de l'élément territorial, il faut prendre en compte la position géographique concrète. Dans la force économique, il faut distinguer entre la capacité industrielle et agricole (forces productives) et la capacité financière. Un élément « impondérable », c'est la position « idéologique » qu'un pays occupe dans le monde à chaque moment donné, pour autant qu'on le considère comme le représentant des forces progressives de l'histoire (par exemple la France pendant la Révolution de 1789 et pendant la période napoléonienne).

Ces éléments sont calculés dans la perspective d'une guerre. Disposer de tous les éléments qui, dans les limites du prévisible, donnent la certitude de la victoire, cela signifie qu'on possède le potentiel de pression diplomatique d'une grande puissance, cela signifie, en d'autres termes, qu'on réussit à obtenir, sans avoir besoin de combattre, une partie des résultats que donnerait une guerre victorieuse.

§<20> […] La nouveauté fondamentale introduite par la philosophie de la *praxis* dans la science de la politique et de l'histoire réside dans la démonstration qu'il n'existe pas une « nature humaine » abstraite, fixe et immuable (concept qui provient certainement de la pensée religieuse et de la transcendance), mais que la nature humaine est l'ensemble des rapports sociaux historiquement déterminés, c'est-à-dire un fait historique que l'on peut, dans certaines limites, établir par les méthodes de la philologie et de la critique. La science politique, par conséquent, doit être conçue dans son contenu concret (ainsi que dans sa formulation logique) comme un organisme en développement. Il faut remarquer, toutefois, que la façon dont Machiavel a posé la question de la politique [c'est-à-dire l'affirmation qui est implicite dans ses écrits que la politique est une activité autonome qui a ses principes et ses lois différentes de ceux de la morale et de la religion, proposition d'une grande portée philosophique parce qu'elle renouvelle de façon implicite la conception de la morale et de la religion, qu'elle renouvelle, autrement dit, toute la conception du monde] est, aujourd'hui encore, discutée et contestée, et n'a pas réussi à devenir

« sens commun ». Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie-t-il seulement que la révolution intellectuelle et morale dont les éléments sont contenus *in nuce* dans la pensée de Machiavel ne s'est pas encore réalisée, qu'elle n'est pas devenue la forme publique et manifeste de la culture nationale ? Ou bien cela n'a-t-il qu'une signification politique actuelle, cela sert-il à indiquer la coupure qui existe entre gouvernants et gouvernés, à indiquer qu'il existe deux cultures, la culture des gouvernants et celle des gouvernés, et que la classe dirigeante, tout comme l'Église, observe à l'égard des gens simples une attitude particulière qui lui est dictée par la nécessité, d'une part, de ne pas se couper d'eux, et d'autre part de les maintenir dans la conviction que Machiavel n'est rien d'autre qu'une apparition diabolique ? Cela pose le problème de la signification que Machiavel a eue en son temps et des fins qu'il poursuivait en écrivant ses livres et en particulier *Le Prince.* En son temps, la doctrine de Machiavel n'était pas quelque chose de purement « livresque », le monopole de penseurs isolés, un livre secret circulant parmi les initiés. Le style de Machiavel n'est pas celui d'un faiseur de traités systématiques, comme en connaissaient et le Moyen Âge et l'humanisme ; c'est, tout au contraire, le style d'un homme d'action, le style de quelqu'un qui veut pousser à l'action, c'est le style caractéristique d'un « manifeste » de parti. L'interprétation « moralisante » donnée par Foscolo est certainement erronée ; toutefois il est vrai que Machiavel a *dévoilé* quelque chose et qu'il n'a pas seulement fait la théorie du réel, mais quel but poursuivait-il avec ce dévoilement ? Un but moral ou un but politique ? On a coutume de dire des règles pour l'action politique formulées par Machiavel, qu'« on les applique, mais on ne le dit pas » ; les grands politiques, dit-on, commencent par maudire Machiavel, par se déclarer antimachiavéliens, afin précisément de pouvoir appliquer « dévotement » ses règles. Machiavel n'aurait-il pas été quelqu'un de peu machiavélique, ne ferait-il pas partie de ceux qui « connaissent la combine » et qui sont assez bêtes pour l'enseigner, alors que le machiavélisme vulgaire apprend à faire le contraire ? Elle n'est vraie que dans l'abstrait l'affirmation de Croce selon laquelle, le machiavélisme étant une science, il sert aussi bien aux réactionnaires qu'aux démocrates, à l'instar de l'art de l'escrime qui sert également aux gentilshommes et aux brigands, à se défendre aussi bien qu'à assassiner et que c'est dans ce sens qu'il faut comprendre le jugement de Foscolo. Machiavel remarque lui-même que les choses qu'il écrit sont mises en application et qu'elles ont toujours été mises en application par les plus grands hommes de l'histoire ; il ne semble donc pas qu'il veuille les suggérer à ceux qui les connaissent déjà, son style n'est pas celui d'un travail scientifique désintéressé [cf. ce qui est écrit dans une des pages précédentes à propos de la signification de l'invocation finale du *Prince* et de la fonction qu'elle peut remplir eu égard à l'opuscule tout entier], et on ne peut pas non plus penser qu'il est parvenu à ses thèses en matière de science politique par la voie de la spéculation philosophique, ce qui, en cette matière particulière, tiendrait quelque peu du miracle pour son époque, s'il est vrai qu'il se heurte aujourd'hui encore à tant de résistance et d'opposition. On peut donc supposer que Machiavel s'adresse à ceux « qui ne savent pas », qu'il veut faire l'éducation politique de ceux « qui ne savent pas », non pas une éducation politique négative, pour les ennemis des tyrans, comme semblerait l'entendre Foscolo, mais une éducation positive, pour ceux qui, voulant certaines fins, doivent reconnaître la nécessité de recourir à certains moyens, même si ce sont ceux des tyrans. Ces caractères du politique réaliste, ceux qui sont nés dans la tradition des hommes de gouvernement les acquièrent presque automatiquement, grâce à l'ensemble de l'éducation qu'ils reçoivent de leur milieu familial, où prédominent les intérêts d'ordre dynastique ou patrimonial. Dès lors, qui sont ceux « qui ne savent pas » ? C'est la classe révolutionnaire de l'époque, le « peuple » et la « nation » italienne, la démocratie citadine qui donne naissance à des Savonarole et à des Pier Soderini et

non à des Castruccio et à des Valentinois. On peut considérer que Machiavel veut persuader ces forces de la nécessité d'avoir un « chef » qui sache ce qu'il veut et comment obtenir ce qu'il veut, et de la nécessité de l'accepter avec enthousiasme même si ses actions peuvent être ou paraître en opposition avec l'idéologie répandue à l'époque, la religion.

Cette position de la politique de Machiavel se retrouve dans la philosophie de la *praxis* : ici aussi il faut être « antimachiavélien », en développant une théorie et une technique de la politique qui peuvent servir aux deux camps en lutte, mais dont on pense qu'elles finiront par servir surtout au camp qui « ne savait pas », parce qu'on considère que c'est en lui que réside la force progressive de l'histoire ; et on obtient en effet un résultat immédiat : briser l'unité basée sur l'idéologie traditionnelle, rupture sans laquelle la force nouvelle ne pourrait pas prendre conscience de sa personnalité propre et indépendante. Le machiavélisme a servi à améliorer la technique politique traditionnelle des groupes dirigeants conservateurs tout comme la politique de la philosophie de la *praxis* : cela ne doit pas masquer son caractère essentiellement révolutionnaire, qui est senti aujourd'hui encore, et qui explique l'anti-machiavélisme tout entier, de celui des jésuites à celui, bigot, de P. Villari.

§<21> Suite du « Nouveau Prince ». On a dit qu'à l'époque moderne, le protagoniste du *Nouveau Prince* ne pourrait pas être un héros personnel, mais le parti politique, c'est-à-dire dans chaque cas et selon les différents rapports intérieurs des diverses nations, ce parti déterminé qui se propose (et qui est rationnellement et historiquement fondé en vue de cette fin) de fonder un nouveau type d'État. Il faut remarquer que, dans les régimes qui se proclament totalitaires, la fonction traditionnelle de l'institution de la couronne est en réalité remplie par le parti déterminé, dont le caractère totalitaire tient même à ce qu'il remplit cette fonction. Bien que tout parti soit l'expression d'un groupe social, et d'un seul groupe social, il arrive que, dans certaines conditions données, certains partis représentent un seul groupe social du fait même qu'ils exercent une fonction d'équilibre et d'arbitrage entre les intérêts de ce groupe et les autres groupes, et font en sorte que le développement du groupe qu'ils représentent s'effectue avec le consentement et avec l'aide des groupes alliés, quand ce n'est pas tout bonnement avec ceux des groupes franchement opposés. La formule constitutionnelle du roi ou du président de la république qui « règne mais ne gouverne pas » est la formule juridique qui exprime cette fonction d'arbitrage ; la préoccupation des partis constitutionnels de ne pas « découvrir » la couronne ou le président, les formules touchant la non-responsabilité du chef de l'État, mais en affirmant la responsabilité ministérielle en ce qui concerne les actes gouvernementaux, constituent la casuistique du principe général qui préside à la conception de l'unité de l'État, et du consentement des gouvernés à l'action de l'État, quel que soit le personnel de gouvernement en place et quel que soit son parti.

Avec le parti totalitaire, ces formules perdent de leur signification et partant les institutions qui fonctionnaient suivant ces formules voient leur importance diminuer ; mais la fonction elle-même est prise en charge par le parti, qui exaltera le concept abstrait d'« État » et cherchera de diverses façons à donner l'impression que la fonction « de force impartiale » est active et efficace.

§<23> *Remarques sur certains aspects de la structure des partis politiques dans les périodes de crise organique* (à rattacher aux notes sur les situations et les rapports de force). À un certain moment de leur vie historique, les groupes sociaux se détachent de leurs partis traditionnels, autrement dit les partis traditionnels avec leurs formes données d'organisation, les hommes

déterminés qui les constituent, les représentent et les dirigent ne sont plus reconnus par leur classe ou fraction de classe comme leur expression. Quand ces crises se produisent, la situation immédiate devient délicate et dangereuse, parce que la voie est libre pour des solutions de force, pour l'activité de puissances obscures représentées par les hommes providentiels ou charismatiques. Comment se forment ces situations d'opposition entre représentés et représentants qui, à partir du terrain des partis (organisations de parti au sens strict, domaine électoral-parlementaire, organisation de la presse) se répercutent dans tout l'organisme de l'État, tout en renforçant la position relative du pouvoir de la bureaucratie (civile et militaire), de la haute finance, de l'Église, et en général de tous les organismes relativement indépendants des fluctuations de l'opinion publique ? Le processus est différent dans chaque pays, bien que son contenu soit le même. et ce contenu est la crise d'hégémonie de la classe dirigeante, qui se produit soit parce que la classe dirigeante a essuyé un échec dans l'une de ses grandes entreprises politiques, pour laquelle elle avait demandé ou imposé par la force le consentement des grandes masses (comme dans le cas de la guerre), soit parce que de grandes masses (surtout de paysans et de petits bourgeois intellectuels) sont passées tout d'un coup de la passivité politique à une certaine activité et présentent des revendications qui, dans leur ensemble chaotique, constituent une révolution. On parle de « crise d'autorité », et c'est cela précisément que la crise d'hégémonie ou crise de l'État dans son ensemble.

La crise crée des situations immédiates dangereuses, parce que les différentes couches de la population ne possèdent pas la même capacité à s'orienter rapidement et à se réorganiser selon le même rythme. La classe dirigeante traditionnelle, qui possède un personnel qualifié nombreux, change d'hommes et de programmes et retrouve le contrôle qui était en train de lui échapper plus rapidement qu'on n'y parvient au sein des classes subalternes ; elle fait, au besoin, des sacrifices, elle s'expose, par des promesses démagogiques, à un avenir sombre, mais elle conserve le pouvoir, le renforce sur le moment et s'en sert pour écraser l'adversaire et pour en disperser le personnel dirigeant, qui ne peut être ni très nombreux ni très qualifié. Le passage des troupes de plusieurs partis sous le drapeau d'un parti unique, qui représente et exprime mieux les besoins de toute la classe, est un phénomène organique et normal, même si son rythme est extrêmement rapide et presque fulgurant par comparaison avec les époques tranquilles : il représente la fusion de tout un groupe social sous une direction unique, considérée comme la seule capable de résoudre un problème majeur de son existence et d'éloigner un danger mortel. Quand la crise ne peut se résoudre ainsi de manière organique et que l'on a recours à un chef charismatique, cela signifie qu'il existe un équilibre statique (dont les facteurs peuvent être disparates, mais où prédomine l'immaturité des forces progressives), qu'aucun groupe, pas plus le groupe conservateur que le groupe progressif, n'a la force nécessaire pour vaincre, et que même le groupe conservateur a besoin d'un patron (cf. *Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon*).

Cet ordre de phénomènes est lié à l'une des questions les plus importantes concernant le parti politique : la capacité du parti à réagir contre l'esprit de routine, contre les tendances à se momifier et à devenir anachronique. Les partis naissent et se constituent en organisations pour diriger la situation dans des moments historiquement vitaux pour leurs classes ; mais ils ne savent pas toujours s'adapter aux tâches nouvelles et aux époques nouvelles, ils ne savent pas toujours se développer parallèlement au développement des rapports globaux de force (et donc à la position relative de leurs classes) dans le pays concerné ou dans le domaine international. Quand on analyse ces développements des partis, il faut distinguer : le groupe social ; la masse du parti ; la bureaucratie et l'état-major du parti. La bureaucratie est la force routinière et conservatrice la plus dangereuse ; si elle finit par constituer un corps solidaire, qui existe pour

lui-même et se sent indépendant de la masse, le parti finit par devenir anachronique et, dans les moments de crise aiguë, il se vide de son contenu social et demeure comme perché dans les nuages. On peut voir ce qui est en train d'arriver à une série de partis allemands sous l'effet de l'expansion de l'hitlérisme. Les partis français forment un riche domaine pour de semblables recherches : ils sont tous momifiés et anachroniques, illustrations historico-politiques des différentes phases de l'histoire de France, dont ils répètent la terminologie vieillie : leur crise peut devenir encore plus catastrophique que celle des partis allemands.

On néglige d'habitude, lorsqu'on examine ce genre d'événements, de faire une juste place à l'élément bureaucratique, civil et militaire, et en outre, on ne tient pas compte de ce que cette analyse doit non seulement intégrer les éléments militaires et bureaucratiques effectifs, mais également les couches sociales parmi lesquelles, dans les ensembles historiques donnés, se recrute traditionnellement la bureaucratie. Un mouvement politique peut avoir un caractère militaire, même si l'armée en tant que telle n'y participe pas ouvertement ; un gouvernement peut avoir un caractère militaire même si l'armée en tant que telle ne participe pas au gouvernement. Dans certaines situations, il peut arriver qu'il faille ne pas « découvrir » l'armée, ne pas la faire sortir de la légalité constitutionnelle, ne pas introduire, comme on dit, la politique parmi les soldats, afin de maintenir l'homogénéité entre officiers et soldats sur un terrain de neutralité apparente, au-dessus des factions ; et cependant c'est l'armée, c'est-à-dire l'état-major et le corps des officiers, qui est déterminante dans la nouvelle situation et c'est elle qui domine. Il n'est d'ailleurs pas vrai que l'armée, selon les constitutions, ne doit jamais faire de politique ; l'armée devrait précisément défendre la constitution, c'est-à-dire la forme légale de l'État, ainsi que les institutions qui s'y rattachent : la prétendue neutralité signifie par conséquent uniquement que l'armée apporte son soutien au camp réactionnaire, mais il faut, dans de telles situations, poser la question en ces termes pour éviter que le conflit qui déchire le pays ne se transporte dans l'armée et que la désagrégation de l'instrument militaire n'annihile de ce fait le pouvoir déterminant de l'état-major. Certes, tous ces éléments d'observation ne sont pas absolus ; leur poids est très différent suivant les différents moments historiques et suivant les pays.

La recherche doit commencer par là : y a-t-il, dans un pays déterminé, une couche sociale importante qui trouve dans la carrière bureaucratique civile et militaire un débouché économique essentiel et un moyen d'expression politique (participation effective au pouvoir, même de façon indirecte, au moyen du « chantage ») ? Dans l'Europe moderne on peut situer cette couche dans la petite et moyenne bourgeoisie rurale, qui est plus ou moins nombreuse dans les différents pays, suivant le développement des forces industrielles d'une part, et de la réforme agraire d'autre part. Certes, la carrière bureaucratique (civile et militaire) n'est pas un monopole de cette couche sociale, toutefois elle lui convient particulièrement étant donné la fonction sociale que remplit cette couche et les tendances psychologiques que cette fonction suscite ou favorise ; ces deux éléments confèrent à l'ensemble du groupe social une certaine homogénéité et une certaine énergie dans son orientation, et par conséquent une valeur politique et une fonction souvent décisive dans l'ensemble de l'organisme social. Les membres de ce groupe sont habitués à commander directement des groupes d'hommes, quelquefois même très petits, et à les commander « politiquement » et non « économiquement » ; autrement dit, il n'entre dans leur art de commander aucune aptitude à ordonner les « choses », à ordonner « hommes et choses » dans un tout organique, comme c'est le cas dans la production industrielle, étant donné que ce groupe ne remplit aucune fonction économique au sens moderne du mot. S'il a un revenu, c'est qu'il est juridiquement propriétaire d'une partie du sol national et, puisque toute amélioration de la position relative du paysan serait catastrophique pour sa propre position sociale, sa fonction

consiste à empêcher « politiquement » que le paysan cultivateur n'améliore son sort. La misère chronique et le travail prolongé du paysan, avec l'abrutissement qui en résulte, sont pour lui une nécessité primordiale. Aussi met-il toute son énergie à résister et à contre-attaquer face à la moindre tentative d'organisation autonome du travail paysan et face à tout mouvement culturel paysan qui pourrait franchir les limites de la religion officielle. Ce groupe social trouve ses limites et les raisons de sa faiblesse profonde dans sa dispersion territoriale et dans la « non-homogénéité » qui est intimement liée à cette dispersion ; c'est ce qui explique également d'autres caractéristiques : la volubilité, la multiplicité des systèmes idéologiques suivis, la bizarrerie même des idéologies qu'il suit quelquefois. Sa volonté a un objectif bien défini, mais elle est lente et elle a besoin, d'ordinaire, d'un long processus pour aboutir à une centralisation organisationnelle et politique. Ce processus s'accélère quand la « volonté » spécifique de ce groupe coïncide avec la volonté et les intérêts immédiats de la classe supérieure : non seulement le processus s'accélère, mais on voit se manifester aussitôt la « force militaire » de cette couche, qui une fois qu'elle est organisée, dicte parfois sa loi à la classe supérieure, en ce qui concerne du moins la « forme » de la solution, sinon son contenu. On voit ici fonctionner les mêmes lois qu'on a notées à propos des rapports villes-campagnes, en ce qui concerne les classes subalternes : la force de la ville devient automatiquement force de la campagne, mais comme à la campagne, l'absence de moyens économiques et la pression plus forte qui s'y exerce normalement de haut en bas font que les conflits prennent aussitôt une forme aiguë et « personnelle », les contre-attaques doivent y être plus rapides et plus fermes. Ce groupe comprend et voit que l'origine de ses malheurs se trouve dans les villes, dans la force des villes, aussi comprend-il qu'il a le « devoir » de dicter la solution aux classes supérieures urbaines, pour éteindre le foyer principal, même si cela ne convient pas dans l'immédiat aux classes supérieures urbaines, soit parce que c'est trop coûteux, soit parce que c'est dangereux à long terme (ces classes perçoivent des cycles de développement plus amples, à l'intérieur desquels il est possible de manœuvrer, et pas seulement leur intérêt « physique » immédiat). C'est dans ce sens et non comme quelque chose d'absolu qu'il faut comprendre la fonction dirigeante de cette couche ; ce n'est pas, toutefois, peu de chose.

[On voit un reflet de ce groupe dans l'activité idéologique des intellectuels conservateurs, de droite. Le livre de Gaetano Mosca *Teorica dei governi e governo parlamentare* (2e éd. 1929, 1re éd.,1883) est exemplaire à cet égard ; dès 1883 Mosca était terrorisé par un contact possible entre ville et campagne. Mosca, du fait de sa position défensive (de contre-attaque), comprenait mieux en 1883 la technique de la politique des classes subalternes que ne la comprenaient, même plusieurs décennies après, les représentants de ces forces subalternes, y compris celles des villes.]

[Il faut noter que, maintenant, on éduque consciemment et on prépare systématiquement ce caractère « militaire » du groupe social en question, qui était traditionnellement un reflet spontané de certaines conditions d'existence. Autre expression de ce mouvement conscient, les efforts systématiques pour susciter et maintenir de façon stable diverses associations de militaires de réserve et d'anciens combattants de différents corps et de différentes armes, en particulier d'officiers, qui sont liées aux états-majors et qui peuvent être à l'occasion mobilisées, sans qu'il soit nécessaire de mobiliser le contingent, qui conserverait ainsi son caractère de réserve en cas d'alerte, renforcée et immunisée contre la décomposition politique par ces forces « privées » qui ne pourront pas ne pas influer sur son « moral », en le soutenant et en le renforçant. On peut dire qu'il se produit un mouvement du type « cosaque », dont les formations se déploient non pas le long des frontières nationales, comme c'était le cas pour les cosaques du tsar, mais le long des

« frontières » du groupe social.]

Dans toute une série de pays, par conséquent, l'influence de l'armée sur la vie de l'État ne signifie pas seulement l'influence et le poids de l'élément technico-militaire, mais l'influence et le poids de la couche sociale dont est particulièrement issu l'élément technico-militaire (surtout les officiers subalternes). Cette série de remarques est indispensable pour analyser l'aspect le plus profond de cette forme politique déterminée qu'on a coutume d'appeler césarisme ou bonapartisme, pour la distinguer d'autres formes dans lesquelles l'élément technico-militaire, en tant que tel, prédomine sous des formes peut-être encore plus apparentes et encore plus exclusives. L'Espagne et la Grèce présentent deux exemples typiques, avec des traits semblables et dissemblables. En ce qui concerne l'Espagne, il faut tenir compte de certaines particularités : grandeur [du territoire] et faible densité de la population paysanne. Entre le noble latifundiaire et le paysan, il n'y a pas une nombreuse bourgeoisie rurale, d'où la faible importance du corps des officiers subalternes en tant que force indépendante (un corps possédait par contre une certaine importance en tant qu'antagoniste : celui des officiers qui servaient dans les armes savantes, artillerie et génie, issu de la bourgeoisie urbaine, qui s'opposait aux généraux et qui tentait d'avoir sa propre politique). Les gouvernements militaires sont, par suite, des gouvernements de « grands » généraux. Passivité des masses paysannes comme citoyens et comme troupe. S'il se produit une désagrégation dans l'armée, c'est dans le sens vertical et non dans le sens horizontal, sous l'effet de la concurrence des cliques dirigeantes : la troupe se divise pour suivre les chefs en lutte entre eux. Le gouvernement militaire est une parenthèse entre deux gouvernements constitutionnels ; l'élément militaire est la réserve permanente de l'ordre et de la conservation, c'est une force politique qui intervient de « façon publique » quand la « légalité » est en danger. Il en va de même en Grèce, si ce n'est que le territoire grec est dispersé sur un ensemble d'îles et qu'une partie de la population, la plus énergique et la plus active, est constamment en mer, ce qui rend l'intrigue et le complot militaire plus faciles ; le paysan grec est passif comme le paysan espagnol, mais dans le cadre de la population globale, le Grec le plus énergique et le plus actif étant marin et presque toujours loin de son centre de vie politique, la passivité générale doit être analysée de façon différente et la solution du problème ne peut être identique [les exécutions par fusillade des membres d'un gouvernement renversé, qui ont eu lieu en Grèce il y a quelques années, doivent s'expliquer probablement par un accès de colère de cet élément énergique et actif qui aura voulu donner une leçon sanglante]. Ce qu'il faut surtout remarquer c'est qu'en Grèce comme en Espagne, l'expérience du gouvernement militaire n'a pas créé une idéologie politique et sociale permanente et formellement organique, comme c'est par contre le cas dans les pays qui sont, pour ainsi dire, potentiellement bonapartistes. Mais les conditions historiques générales des deux types sont les mêmes : équilibre entre les groupes urbains en lutte entre eux empêchant le jeu de la démocratie « normale », le parlementarisme ; l'influence de la campagne dans cet équilibre est cependant différente. Dans les pays comme l'Espagne, la campagne, complètement passive, permet aux généraux de la noblesse terrienne de se servir politiquement de l'armée pour rétablir l'équilibre chancelant, c'est-à-dire la suprématie des groupes supérieurs. Dans d'autres pays, la campagne n'est pas passive, mais son mouvement n'est pas politiquement coordonné au mouvement urbain : l'armée doit rester neutre puisque, autrement, elle risque de se désagréger horizontalement (elle restera neutre jusqu'à un certain point, bien entendu), et c'est au contraire la classe militaire-bureaucratique qui entre en action et qui étouffe par des moyens militaires le mouvement des campagnes (le plus dangereux dans l'immédiat) ; au cours de cette lutte elle parvient à une certaine unification politique et idéologique, elle trouve des alliés dans les classes moyennes des villes (moyennes au sens italien) renforcées par les étudiants d'origine rurale qui

vivent en ville, elle impose ses méthodes politiques aux classes supérieures, qui doivent lui faire de nombreuses concessions et tolérer une certaine législation qui lui est favorable ; elle réussit, en somme, à faire pénétrer jusqu'à un certain point ses intérêts dans l'État et à remplacer une partie du personnel dirigeant, en continuant à se maintenir en armes au milieu du désarmement général et en agitant le danger d'une guerre civile entre ses propres troupes et l'armée régulière si la classe supérieure montre trop de velléités de résistance.

Il ne faut pas considérer ces remarques comme des schémas rigides, mais seulement comme des critères pratiques d'interprétation historique et politique. Dans les analyses concrètes d'événements réels, les formes historiques sont déterminées et presque « uniques ». César représente une combinaison de circonstances réelles très différente de celle que représente Napoléon I[er], tout comme Primo De Rivera de celle représentée par Jivkovitch, etc.

Dans l'analyse du troisième niveau ou du moment du système des rapports de forces existant dans une situation déterminée, on peut recourir utilement au concept qu'on appelle, dans la science militaire, la « conjoncture stratégique », soit, de façon plus précise, au concept du degré de préparation stratégique du théâtre de la lutte, dont l'un des principaux éléments est constitué par les conditions qualitatives du personnel dirigeant et des forces actives qu'on peut appeler de première ligne (en y comprenant les forces d'assaut). Le degré de préparation stratégique peut donner la victoire à des forces qui sont « apparemment » (c'est-à-dire quantitativement) inférieures à celles de l'adversaire. On peut dire que la préparation stratégique tend à réduire à néant les prétendus « facteurs impondérables », c'est-à-dire les réactions immédiates, de surprise, à un moment donné, des forces traditionnellement inertes et passives. Parmi les facteurs intervenant dans la préparation d'une conjoncture stratégique favorable, il faut précisément citer ceux dont on a parlé dans les notes sur l'existence et l'organisation d'une couche militaire à côté de l'organisme technique de l'armée nationale. […]

Un élément qu'il faut ajouter au paragraphe sur l'économisme pour illustrer les prétendues théories de l'intransigeance, c'est celui de la rigide répugnance de principe aux soi-disant compromis, qui a comme manifestation annexe ce qu'on peut appeler la « peur des dangers ». Que la répugnance de principe pour les compromis soit étroitement liée à l'économisme, c'est clair, car la conception sur laquelle se fonde cette répugnance ne peut être que la conviction inébranlable qu'il existe des lois objectives du mouvement historique ayant le même caractère que les lois naturelles, conviction à laquelle s'ajoute la croyance en un finalisme fataliste du même type que le finalisme religieux : puisque les conditions favorables devront fatalement se réaliser, et qu'elles provoqueront, de façon quelque peu mystérieuse, des événements palingénésiques, il s'ensuit que toute initiative volontaire visant à préparer ces situations d'après un plan, est non seulement inutile, mais dangereuse. À côté de ces conceptions fatalistes, existe toutefois la tendance à s'en remettre, « pour la suite » des événements, de façon aveugle et dépourvue de tout critère, à la vertu régulatrice des armes ; ce qui n'est pourtant pas tout à fait dépourvu d'une certaine logique et d'une certaine cohérence, puisqu'on pense que l'intervention de la volonté est utile pour la destruction, et non pour la reconstruction (qui est déjà à l'œuvre dans le moment même de la destruction). La destruction est conçue d'une façon mécanique, et non comme destruction-reconstruction. On ne tient pas compte, dans ces façons de penser, du facteur « temps » et, en dernière analyse, on ne tient pas compte de l'« économie » elle-même, en ce sens qu'on ne comprend pas que les faits idéologiques de masse sont toujours en retard sur les phénomènes économiques de masse et que, par conséquent, à certains moments, la poussée automatique due au facteur économique est ralentie, jugulée ou même momentanément brisée par des éléments idéologiques traditionnels ; que, par conséquent, il doit exister une lutte

consciente et préparée pour faire « comprendre » les exigences de la position économique de masse qui peuvent être en opposition avec les directives des chefs traditionnels. Une initiative politique appropriée est toujours nécessaire pour libérer la poussée économique des entraves de la politique traditionnelle, c'est-à-dire pour modifier la direction politique de certaines forces qu'il est nécessaire d'absorber afin de réaliser un nouveau bloc historique économico-politique, homogène et sans contradictions internes ; et puisqu'on ne peut fondre deux forces « semblables » dans un organisme nouveau qu'au moyen d'une série de compromis ou bien par la force des armes, en les unissant par des alliances ou bien en subordonnant l'une à l'autre par la force, il s'agit de savoir si l'on a cette force et s'il est « productif » de l'utiliser. Si l'union de deux forces est nécessaire pour en vaincre une troisième, le recours aux armes et à la coercition (en admettant qu'on en ait la possibilité) est une pure hypothèse de méthode et l'unique possibilité concrète est le compromis, parce que la force peut être utilisée contre les ennemis, mais non contre une partie de soi-même qu'on veut assimiler rapidement et dont la « bonne volonté » et l'enthousiasme sont nécessaires.

§<24> À propos des comparaisons entre les concepts de guerre de mouvement et de guerre de position dans l'art militaire et ceux qui leur correspondent dans l'art politique, il faut rappeler le petit livre de Rosa traduit en italien en 1919 par C. Alessandri (traduit du français). On fait dans ce petit livre, de façon un peu rapide et aussi un peu superficielle, la théorie des expériences historiques de 1905 : Rosa a, en effet, négligé les éléments « volontaires » et organisationnels qui furent beaucoup plus nombreux et beaucoup plus efficients au cours de ces événements que Rosa n'était portée à le croire étant donné la sorte de préjugé « économiste » et spontanéiste qui était le sien. Ce petit livre (ainsi que d'autres essais du même auteur) est pourtant l'une des illustrations les plus importantes de la théorie de la guerre de mouvement appliquée à l'art politique. L'élément économique immédiat (crise, etc.) est considéré comme l'équivalent de l'artillerie de campagne qui, dans une guerre, ouvre une brèche dans la défense ennemie, une brèche suffisante pour que ses propres troupes puissent s'y engouffrer et remporter un succès définitif (stratégique) ou du moins un succès important dans la perspective de la ligne stratégique. Naturellement, la science historique considère l'efficacité de l'élément économique immédiat comme beaucoup plus complexe que celle de l'artillerie lourde dans la guerre de mouvement ; cet élément était conçu en effet comme ayant un double effet : 1) ouvrir une brèche dans la défense de l'ennemi, après avoir semé chez lui la confusion et lui avoir fait perdre confiance en lui-même et en son avenir ; 2) organiser de façon foudroyante ses propres troupes, créer les cadres, ou du moins placer de façon foudroyante les cadres existants (élaborés jusque-là par le processus historique général) à leur poste d'encadrement des troupes disséminées ; 3) créer de façon foudroyante la concentration idéologique sur l'identité du but à atteindre. C'était là une forme rigide de déterminisme économiste, aggravée par l'idée que les effets seraient extrêmement rapides dans le temps et dans l'espace ; aussi était-ce bel et bien un mysticisme historique, l'attente d'une sorte de fulguration miraculeuse.

C'est une pure ânerie que la remarque du général Krasnov (dans son roman) selon laquelle l'Entente (qui ne voulait pas d'une victoire de la Russie impériale, afin d'empêcher que la question d'Orient ne fût définitivement résolue en faveur du tsarisme) a imposé à l'état-major russe la guerre de tranchées (ce qui était absurde étant donné l'énorme développement du front de la Baltique à la mer Noire, avec ses zones étendues de marécages et de forêts) alors que la seule guerre possible était la guerre de mouvement. En réalité, l'armée russe tenta la guerre de mouvement et de percée, surtout dans le secteur autrichien du front (mais aussi en Prusse-

Orientale) et elle remporta des succès extrêmement brillants, bien qu'éphémères. La vérité est qu'on ne peut pas choisir la forme de guerre que l'on veut, à moins d'avoir aussitôt une supériorité écrasante sur l'ennemi, et l'on sait combien de pertes a coûtées l'entêtement des états-majors à ne pas reconnaître que la guerre de position était « imposée » par les rapports généraux des forces en présence. La guerre de position n'est pas constituée, en effet, uniquement par les tranchées proprement dites, mais par tout le système industriel et tout le système d'organisation du territoire qui se trouve derrière l'armée qui est massée sur le front ; et elle est imposée non seulement par l'abondance des réserves qui permet de remplacer rapidement le matériel perdu après une percée de l'ennemi et un recul, mais surtout par le tir rapide des canons, des mitrailleuses, des fusils, par la concentration des armes en un point déterminé. Un autre facteur à considérer, c'est la très grande masse d'hommes mobilisés, de valeur très inégale, et qui, précisément, ne peuvent agir qu'en tant que masse. On a vu, sur le front oriental, qu'attaquer le secteur allemand était autre chose qu'attaquer le secteur autrichien et aussi que dans le secteur autrichien renforcé par des troupes allemandes d'élite et commandé par des Allemands, la tactique de la percée s'est soldée par un désastre. On a vu la même chose se produire au cours de la guerre polonaise de 1920, quand l'avance qui semblait irrésistible fut arrêtée par le général Weygand devant Varsovie, sur la ligne commandée par des officiers français. Les techniciens militaires eux-mêmes, qui sont désormais des tenants de la guerre de position comme ils l'étaient auparavant de la guerre de mouvement, ne considèrent certes pas que la science ait exclu celle-ci, mais que, dans les guerres entre les États les plus avancés du point de vue industriel et civil, son importance est réduite à une fonction tactique plus que stratégique, qu'elle occupe la même position qu'auparavant la guerre de siège par rapport à la guerre de mouvement. Il faut procéder à la même réduction dans l'art et dans la science politiques, au moins en ce qui concerne les États les plus avancés, dans lesquels la « société civile » est devenue une structure très complexe et très résistante à l'égard des « débordements » catastrophiques de l'élément économique immédiat (crises, dépressions, etc.) ; les superstructures de la société civile constituent l'équivalent du système des tranchées dans la guerre moderne. Il arrivait, au cours de celle-ci, qu'une furieuse attaque d'artillerie, qui semblait avoir détruit en totalité le système défensif de l'ennemi, n'en avait, au contraire, détruit que la surface extérieure, de sorte qu'au moment de l'avance et de l'attaque, les assaillants se trouvaient en face d'une ligne de défense encore efficiente ; il en va de même en politique pendant les grandes crises économiques : sous l'effet de la crise les troupes des assaillants ne s'organisent pas de façon foudroyante dans le temps et dans l'espace, et elles n'acquièrent pas davantage un esprit agressif ; et réciproquement, même au milieu des ruines, ceux qui sont assaillis ne se démoralisent pas et n'abandonnent pas leurs retranchements, et ils ne perdent pas confiance dans leur force et dans leur avenir. Certes, les choses ne restent pas telles quelles, mais ce qui est certain c'est que fait défaut l'élément de rapidité, d'accélération temporelle, de marche progressive et définitive, qu'escompteraient les stratèges du cadornisme[8] politique. Les événements de 1917 sont le dernier fait de ce genre dans l'histoire de la politique. Ils ont marqué un tournant décisif dans l'histoire de l'art et de la science politiques. Il s'agit donc d'étudier en « profondeur » quels sont les éléments de la société civile qui correspondent aux systèmes de défense dans la guerre de position. En « profondeur » écrit-on à dessein, car ces éléments ont été étudiés, mais selon des points de vue superficiels et banals, à la façon dont certains historiens des mœurs étudient les bizarreries de la mode féminine, ou bien d'un point de vue « rationaliste », c'est-à-dire avec la conviction qu'il suffit d'expliquer certains phénomènes « de façon réaliste » pour les détruire aussitôt, comme s'il s'agissait de superstitions populaires (que, du reste, il ne suffit pas non plus d'expliquer pour les détruire).

Il faut rattacher à cette série de problèmes la question du peu de succès obtenu par de nouveaux courants dans le mouvement syndical.

C'est une tentative pour entamer une révision des méthodes tactiques qu'aurait dû être ce qu'a exposé Léon Davidovitch Bronstein à la quatrième réunion[9], lorsqu'il a fait un parallèle entre le front oriental et le front occidental ; le premier tomba aussitôt mais fut suivi de luttes inouïes ; dans le second les luttes devraient avoir lieu « avant ». Il s'agirait, autrement dit, de voir si la société civile résiste avant ou après l'assaut ; à quel endroit celui-ci se produit, etc. La question n'a pourtant été exposée que sous une forme littéraire brillante, mais sans indication de caractère pratique.

§<25> « *Duplicité* » *et* « *naïveté* » *de Machiavel*. Cf. l'article d'Adolfo Oxilia « Machiavelli nel teatro » (*La Cultura* d'octobre-décembre 1933). […]

C'est précisément là que gît, semble-t-il, le problème le plus intéressant : pourquoi Machiavel a-t-il écrit *Le Prince*, non à la façon d'un « mémoire » secret ou réservé, comme des « instructions » d'un conseiller à un prince, mais comme un livre à mettre entre toutes les mains ? Pour écrire une œuvre « scientifique » désintéressée, comme on pourrait le soutenir à la suite de Croce ? Il semble que cela aille à l'encontre de l'esprit de l'époque, que ce soit une conception anachronique. Par « naïveté », étant donné que Machiavel est perçu comme un théoricien et non comme un homme d'action ? L'hypothèse de la « naïveté » vaniteuse et « bavarde » ne paraît pas acceptable. Il est nécessaire de reconstituer l'époque, et les exigences que Machiavel percevait en elle. En réalité, bien que *Le Prince* ait eu une destination précise, on peut dire, semble-t-il, que le livre a été écrit pour personne et pour tout le monde : il est écrit pour un hypothétique « homme de la providence » qui pourrait se manifester comme s'étaient manifestés le Valentinois ou d'autres *condottieri*, en surgissant du néant, sans tradition dynastique, grâce à ses qualités militaires exceptionnelles. La conclusion du *Prince* justifie le livre tout entier également au regard des masses populaires qui oublient effectivement quels furent les moyens employés pour atteindre un but, si ce but est historiquement progressif, c'est-à-dire s'il résout les problèmes essentiels de l'époque et il s'établit un ordre dans lequel il est possible de se mouvoir, d'agir, et de travailler tranquillement. On oublie, lorsqu'on interprète Machiavel, qu'à son époque la monarchie absolue était une forme de gouvernement populaire et qu'elle s'appuyait sur les bourgeois contre les nobles et aussi contre le clergé. […]

§<27> *Le césarisme*. César, Napoléon I^er^, Napoléon III, Cromwell, etc. Dresser un catalogue des événements historiques qui ont culminé dans une grande personnalité « héroïque ». On peut dire que le césarisme exprime une situation dans laquelle les forces en lutte s'équilibrent de façon catastrophique, c'est-à-dire s'équilibrent de telle façon que la poursuite de la lutte ne peut aboutir qu'à leur destruction réciproque. Quand la force progressive A lutte contre la force régressive B, il peut se faire non seulement que A l'emporte sur B ou B sur A, mais aussi que ni A ni B ne l'emporte, mais qu'ils s'épuisent réciproquement et qu'une troisième force C intervienne de l'extérieur et s'assujettisse ce qui reste de A et de B. C'est précisément ce qui s'est produit en Italie après la mort du Magnifique[10], comme cela s'était produit dans le monde antique avec les invasions des Barbares.

Mais si le césarisme exprime toujours la solution par « arbitrage », confiée à une grande personnalité, d'une situation historico-politique caractérisée par un équilibre de forces annonciateur de catastrophes, il n'a pas toujours la même signification historique. Il peut y avoir un césarisme progressif et un césarisme régressif et, en dernière analyse, ce n'est pas un schéma

sociologique mais l'histoire concrète qui peut établir la signification exacte de chaque forme de césarisme. Le césarisme est progressif quand son intervention aide la force progressive à triompher, même au prix de certains compromis et de certains adoucissements qui limitent sa victoire ; il est régressif quand son intervention aide la force régressive à triompher, au prix, dans ce cas aussi, de certains compromis et de certaines limitations, qui ont pourtant une valeur, une portée et une signification différentes de celles qu'elles avaient dans le cas précédent. César et Napoléon I^{er} sont des exemples de césarisme progressif. Napoléon III et Bismarck de césarisme régressif. Il s'agit de voir, dans la dialectique « révolution-restauration », si c'est l'élément révolution ou l'élément restauration qui l'emporte, car il est certain qu'on ne revient jamais en arrière dans le mouvement historique et qu'il n'existe pas de restauration *in toto*. Du reste, le césarisme est une formule polémique-idéologique et non un canon d'interprétation historique. On peut avoir affaire à une solution césariste, même en l'absence d'un César, même en l'absence d'une personnalité « héroïque » et représentative. Le système parlementaire a fourni lui aussi un mécanisme pour de telles solutions de compromis. Les gouvernements « travaillistes » de MacDonald étaient, dans une certaine mesure, des solutions de ce genre ; le degré de césarisme devint plus intense quand un gouvernement fut formé avec MacDonald comme président et une majorité conservatrice. Ainsi en Italie en octobre 1922, jusqu'à la séparation des « populaires », et ensuite par paliers successifs jusqu'au 3 janvier 1925, et jusqu'au 8 novembre 1926 encore, on eut un mouvement politico-historique qui a vu se succéder différents degrés de césarisme jusqu'à ce qu'on atteigne une forme plus pure et permanente, encore que même celle-ci ne soit pas immobile ni statique (naturellement, l'opinion vulgaire pense au contraire que les gouvernements de coalition sont le plus « solide rempart » contre le césarisme).

Dans le monde moderne, caractérisé par ses grandes coalitions de caractère économico-syndical et ses partis politiques, le mécanisme du phénomène césariste est très différent de ce qu'il a été jusqu'à Napoléon III. Dans la période qui va jusqu'à Napoléon III, les forces militaires régulières ou de ligne constituaient un élément décisif pour l'avènement du césarisme, qui se produisait au moyen de coups d'État bien précis, d'actions militaires, etc. Dans le monde moderne, les forces syndicales et politiques, étant donné les moyens financiers incalculables dont peuvent disposer des groupes restreints de citoyens, compliquent le problème. Les fonctionnaires des partis et des syndicats économiques peuvent être corrompus ou terrorisés, sans qu'il soit besoin de recourir à des actions militaires de grand style, du type César ou 18 Brumaire. On retrouve dans ce domaine la même situation que celle qu'on a examinée à propos de la formule jacobine-quarante-huitarde de la « révolution permanente ». La technique politique moderne s'est complètement transformée après 1848, après l'expansion du parlementarisme, du régime des associations syndicales et des partis, après la formation des vastes bureaucraties étatiques et « privées » (politico-privées, de partis et de syndicats) et les transformations qui se sont produites dans l'organisation de la police au sens large, c'est-à-dire pas seulement dans le service étatique consacré à la répression de la délinquance, mais dans l'ensemble des forces organisées par l'État et par les particuliers pour sauvegarder le pouvoir politique et économique des classes dirigeantes. On doit considérer, dans ce sens, que des partis « politiques » entiers, ainsi que d'autres organisations économiques ou d'un autre genre, sont des organismes de police politique ayant un caractère d'information et de prévention. C'est précisément une hypothèse générique, un schéma sociologique (commode pour l'art politique) que le schéma générique présentant les forces A et B engagées dans une lutte qui s'annonce catastrophique, c'est-à-dire une perspective où ni A ni B ne l'emportent dans la lutte pour constituer (ou reconstituer) un équilibre organique, ce qui engendre (ce qui peut engendrer) le césarisme. Cette hypothèse peut être rendue toujours

plus concrète, peut être portée à un degré toujours plus élevé d'approximation de la réalité historique concrète, et ce, en précisant quelques éléments fondamentaux. Ainsi, à propos de A et de B, on a seulement dit qu'il s'agissait d'une force génériquement progressive et d'une force génériquement régressive : on peut préciser de quel type de forces progressives et régressives il s'agit, et arriver ainsi à de meilleures approximations. Dans le cas de César et de Napoléon I^{er} on peut dire que A et B, tout en étant des forces distinctes et opposées, ne l'étaient cependant pas au point qu'il leur était « absolument » impossible de parvenir à une fusion et une assimilation réciproques au terme d'un processus moléculaire, ce qui s'est produit effectivement, au moins partiellement (suffisamment toutefois quant aux fins historico-politiques de la cessation de la lutte organique fondamentale et donc du dépassement de la phase catastrophique). C'est là un élément qui permet une approximation plus grande. Il y en a un autre : la phase catastrophique peut ne pas être le fruit d'une déficience organique nécessairement insurmontable, mais d'une déficience politique « momentanée » de la force dominante traditionnelle. C'est ce qui s'est passé dans le cas de Napoléon III. La force dominante en France de 1815 à 1848 s'était scindée politiquement (de manière factieuse) en quatre fractions : légitimiste, orléaniste, bonapartiste et jacobine-républicaine. Il y avait de telles luttes internes de factions qu'elles rendaient possible l'avancée sous une forme « précoce » de la force antagoniste B (progressiste) ; toutefois, la forme sociale existante n'avait pas encore épuisé ses possibilités de développement, comme le démontra largement l'histoire ultérieure. Napoléon III représenta (à sa façon, à la mesure de sa taille, qui n'était pas grande) ces possibilités latentes et immanentes : son césarisme a donc une couleur particulière. Il est objectivement progressif, bien que ce ne soit pas comme celui de César et de Napoléon I^{er}. Le césarisme de César et de Napoléon I^{er} a été, pour ainsi dire, de caractère quantitatif-qualitatif, autrement dit il a représenté la phase historique de passage d'un type d'État à un autre type d'État, passage au cours duquel les nouveautés furent si nombreuses et d'une telle importance qu'elles représentèrent une complète révolution. Le césarisme de Napoléon III fut seulement quantitatif, et de façon limitée ; il n'y eut pas de passage d'un type d'État à un autre, mais seulement « évolution » du même type d'État, suivant une ligne ininterrompue.

Dans le monde moderne, les phénomènes de césarisme sont tout à fait différents, tant de ceux du type César-Napoléon I^{er}, que de ceux du type de Napoléon III, bien qu'ils se rapprochent de ce dernier. Dans le monde moderne, l'équilibre porteur de perspectives catastrophiques ne s'instaure pas entre des forces qui, en dernière analyse, pourraient se fondre et s'unifier, fût-ce au terme d'un procès laborieux et sanglant, mais entre des forces dont l'opposition est historiquement incurable et même s'approfondit particulièrement avec l'avènement de formes césariennes. Toutefois, dans le monde moderne aussi, le césarisme dispose d'une certaine marge, plus ou moins grande suivant les pays et leur poids relatif dans la structure mondiale, car une forme sociale a « toujours » des possibilités marginales de développement ultérieur et d'aménagement ultérieur de son organisation et, surtout, elle peut compter sur la faiblesse relative de la force progressive antagoniste, qui dérive de la nature et du mode de vie particulier de celle-ci, faiblesse qu'il lui faut maintenir, c'est pourquoi l'on a dit que le césarisme moderne n'est pas tant militaire que policier.

§<30> *Le nombre et la qualité dans les régimes représentatifs*. Un des lieux communs les plus banals qu'on fait courir contre le système électoral de formation des organes de l'État, est celui qui affirme que le « nombre est pour lui la loi suprême » et que dans la détermination du cours politique de l'État l'« opinion du premier imbécile venu sachant écrire (ou même, dans certains

pays, celle d'un analphabète) compte exactement autant que celle de celui qui consacre à l'État et à la nation ses meilleures forces », etc. [Les formulations ne manquent pas, certaines sont, même, plus heureuses que celle qu'on rapporte, qui est de Mario Da Silva, dans la *Critica fascista* du 15 août 1932, mais le contenu est toujours équivalent.] Mais en réalité, il n'est vrai en aucune façon, que le nombre soit la « loi suprême », et que le poids de l'opinion de chaque électeur soit « exactement » égal. Les nombres, dans ce cas aussi, n'ont qu'une valeur instrumentale ; ils fournissent une mesure et un rapport, et rien de plus. Et, au fait, que mesure-t-on ? On mesure en réalité l'efficacité et la capacité d'expansion et de persuasion des opinions d'un petit nombre, des minorités actives, des élites, des avant-gardes, etc., on mesure, autrement dit, leur rationalité ou leur historicité ou leur caractère concrètement fonctionnel. Ce qui veut dire qu'il n'est pas vrai que le poids des opinions des individus soit « exactement » équivalent. Les idées et les opinions ne « naissent » pas spontanément dans le cerveau de chaque individu : elles ont eu un centre de formation, d'irradiation, de diffusion, de persuasion, c'est un groupe d'hommes ou bien même un seul individu qui les a élaborées et présentées sous leur forme politique d'actualité. Le dénombrement des « votes » est la manifestation finale d'un long procès dans lequel l'influence la plus grande est détenue justement par ceux qui « consacrent à l'État et à la nation leurs meilleures forces » (quand c'est le cas). Si, quoique disposant de forces matérielles immenses, ce groupe présumé de notables n'obtient pas le consentement de la majorité, il faudra conclure ou qu'il est incapable ou qu'il ne représente pas les intérêts « nationaux », qui ne peuvent être que prédominants lorsqu'il s'agit d'orienter la volonté nationale dans un sens plutôt que dans un autre. « Malheureusement », chacun est porté à confondre son intérêt « particulier » avec l'intérêt national et par conséquent à trouver « horrible », etc., que la « loi du nombre » en décide ; il est certes préférable de devenir élite par décret. Il ne s'agit donc pas de celui qui, « ayant beaucoup » intellectuellement, se sent réduit au niveau du dernier des analphabètes, mais de celui qui présume avoir beaucoup et qui veut enlever à l'homme « quelconque » jusqu'à cette fraction infinitésimale de pouvoir de décision qu'il possède concernant la vie de l'État. […]

§<36> *Sur la bureaucratie*. 1) Le fait que dans le développement historique des formes politiques et économiques se soit constitué peu à peu le type de fonctionnaire « de carrière », techniquement formé au travail bureaucratique (civil et militaire), a une signification primordiale dans la science politique et dans l'histoire des formes d'État. S'est-il agi d'une nécessité ou bien, comme le prétendent les libre-échangistes « purs », d'une dégénérescence par rapport à l'autogouvernement (*self-government*) ? Il est certain que chaque forme de société et d'État a connu son propre problème de fonctionnaires, a eu sa propre façon de le poser et de le résoudre, son propre système de sélection, son propre type de fonctionnaire à éduquer. Il est d'une importance capitale de reconstruire le développement de tous ces éléments. Le problème des fonctionnaires coïncide en partie avec le problème des intellectuels. Mais s'il est vrai que chaque nouvelle forme de société et d'État a eu besoin d'un type nouveau de fonctionnaire, il est également vrai que, pendant un certain temps du moins, les nouveaux groupes dirigeants n'ont jamais pu faire abstraction de la tradition et des intérêts constitués, c'est-à-dire des formations de fonctionnaires déjà existantes et déjà organisées au moment de leur avènement (cela surtout dans la sphère ecclésiastique et dans la sphère militaire). L'unité du travail manuel et intellectuel et un lien plus étroit entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif (permettant aux fonctionnaires élus de s'intéresser non seulement au contrôle, mais à l'exécution des affaires de l'État) peuvent inspirer une orientation nouvelle dans la solution du problème des intellectuels comme celui des fonctionnaires. […]

§<37> *Notes sur la vie nationale française*. […] L'exercice « normal » de l'hégémonie sur le terrain devenu classique du régime parlementaire, est caractérisé par la combinaison de la force et du consentement qui s'équilibrent de façon variable, sans que la force l'emporte par trop sur le consentement, voire en cherchant à obtenir que la force apparaisse appuyée sur le consentement de la majorité, tel que l'expriment les prétendus organes de l'opinion publique – journaux et associations – qui, pour cela, sont en certaines occasions multipliés artificiellement. Entre le consentement et la force se situe la corruption-fraude [qui est caractéristique de certaines situations où l'exercice de la fonction hégémonique est difficile, l'emploi de la force présentant trop de dangers], c'est-à-dire l'action visant à priver de nerf et à paralyser le ou les antagonistes, en en accaparant les dirigeants, soit de façon voilée, soit, en cas de danger pressant, ouvertement, pour jeter le trouble et le désordre dans les rangs de l'ennemi.

Pendant la période de l'après-guerre, l'appareil hégémonique se fissure et c'est en permanence que l'exercice de l'hégémonie devient difficile et aléatoire. Le phénomène est présenté et traité sous des noms divers et dans ses aspects secondaires et dérivés. Les plus triviaux sont : « crise du principe d'autorité » et « dissolution du régime parlementaire ». Naturellement, on ne décrit du phénomène que les manifestations « théâtrales » sur le terrain parlementaire et sur celui du gouvernement politique, et on les explique précisément par la faillite de certains « principes » (parlementaire, démocratique, etc.) et par la « crise » du principe d'autorité (d'autres, qui ne sont pas moins superficiels et superstitieux, parleront de la faillite de ce principe). La crise se manifeste sur le plan pratique par la difficulté toujours croissante de former les gouvernements et par l'instabilité toujours croissante des gouvernements eux-mêmes : elle trouve son origine immédiate dans la multiplication des partis parlementaires, et dans les crises permanentes à l'intérieur de chacun de ces partis (il se produit, autrement dit, à l'intérieur de chaque parti, ce qui se produit dans tout le Parlement : difficulté de gouverner et instabilité de direction). Les formes de ce phénomène sont aussi, dans une certaine mesure, des formes de corruption et de dissolution morale : chaque fraction de parti croit détenir la recette infaillible pour arrêter l'affaiblissement du parti tout entier et, pour en avoir la direction ou du moins pour participer à sa direction, elle a recours à tous les moyens, tout comme au Parlement le parti croit être le seul à devoir former le gouvernement capable de sauver le pays ou du moins prétend, pour accorder son soutien au gouvernement, qu'il doit y participer dans la plus large mesure possible ; d'où des marchandages subtils et minutieux, qui ne peuvent éviter de faire intervenir des intérêts personnels jusqu'à en apparaître scandaleux, et qui sont souvent perfides et équivoques. Il est possible que la corruption personnelle soit en réalité moins importante qu'il n'y paraît, parce que tout l'organisme politique est corrompu par l'effondrement de la fonction hégémonique. Que ceux qui ont intérêt à ce que la crise trouve une solution favorable à leur point de vue, feignent de croire et proclament bien haut qu'il s'agit de la « corruption » et de la « dissolution » d'une série de « principes » (immortels ou non), cela pourrait également être justifié : chacun est le meilleur juge du choix des armes idéologiques qui sont les mieux appropriées aux buts qu'il veut atteindre et la démagogie peut être considérée comme une arme excellente. Mais la chose devient comique quand le démagogue ignore qu'il l'est et agit pratiquement comme s'il était vrai dans la réalité effective que l'habit fait le moine et le béret, le cerveau. Machiavel se change ainsi en Stenterello.

La crise en France. Sa grande lenteur de développement. Les partis politiques français : ils étaient très nombreux même avant 1914. Leur multiplicité formelle provient de la richesse en événements révolutionnaires et politiques en France de 1789 à l'affaire Dreyfus : chacun de ces événements a laissé des sédiments et des traînées qui se sont consolidés en partis, mais les

différences étant bien moins importantes que les coïncidences, au sein du Parlement a toujours régné en réalité le régime des deux partis, libéraux-démocrates (gammes variées du radicalisme) et conservateurs. On peut même dire, étant donné les circonstances particulières qui ont présidé à la formation politico-nationale française, que la multiplicité des partis a été très utile dans le passé : elle a permis d'effectuer une vaste sélection d'individus et elle a créé le grand nombre d'hommes de gouvernement capables qui est une caractéristique de la France. À travers ce mécanisme très souple et très articulé, chaque mouvement de l'opinion publique trouvait un reflet immédiat et un arrangement. L'hégémonie bourgeoise est très forte et dispose de beaucoup de réserves. Les intellectuels sont très concentrés (Institut de France, universités, grands journaux et revues de Paris) et, bien qu'extrêmement nombreux, ils sont au fond extrêmement soumis aux centres de culture nationaux. La bureaucratie militaire et civile a une grande tradition et elle est parvenue à un degré élevé d'homogénéité active. […]

La crise endémique du parlementarisme français indique qu'il existe un malaise diffus dans le pays, mais ce malaise n'a pas eu jusqu'à présent un caractère radical, il n'a pas mis en jeu des questions taboues. Il s'est produit un élargissement de la base industrielle et donc un accroissement de la population urbaine. Des masses de ruraux se sont déversées dans les villes, non parce qu'il y avait du chômage à la campagne ou parce qu'il existait une faim de terre non satisfaite, mais parce qu'on est mieux en ville, parce qu'on y trouve plus de satisfaction, etc. (le prix de la terre est extrêmement bas et beaucoup de bonnes terres sont abandonnées aux Italiens). La crise parlementaire reflète (jusqu'à présent) plutôt un déplacement de masses normal (nullement provoqué par une crise économique aiguë), qui s'accompagne d'une recherche laborieuse de nouveaux équilibres au niveau de la représentation et des partis et d'un malaise vague qui est seulement le signe prémonitoire d'une grande crise politique possible. Par sa sensibilité même, l'organisme politique amène à donner une forme exagérée aux symptômes du malaise. Plus que toute autre chose, il s'est agi jusqu'à présent d'une série de luttes pour la répartition des charges et des bénéfices de l'État, d'où la crise des partis du centre et en premier lieu du parti radical, qui représente les villes moyennes et petites et les paysans les plus avancés. Les forces politiques se préparent aux grandes luttes à venir et cherchent une meilleure organisation ; les forces extra-étatiques font sentir leur poids de façon plus sensible et imposent leurs hommes d'une manière plus brutale.

Cahier 14

§<3> *Machiavel. Centre*. Une étude soigneuse des partis du centre au sens large serait extrêmement instructive. Terme exact, extension du terme, évolution historique du terme et de son acception. Par exemple, les jacobins furent un parti extrémiste : ils sont aujourd'hui typiques du centre ; de même les catholiques (dans leur masse) ; de même aussi les socialistes, etc. Je crois qu'une analyse de la fonction des partis du centre est un aspect important de l'histoire contemporaine.

Et il ne faut pas se laisser leurrer par les mots ou par le passé : il est certain par exemple que les « nihilistes » russes et jusqu'aux « anarchistes » modernes doivent être considérés comme un parti du centre. La question est de savoir si par symbiose un parti du centre ne peut pas servir à un parti « historique », exemple le parti hitlérien (centriste) à Hugenberg et à Papen (extrémistes : extrémistes dans un certain sens, agrariens et en partie industriels, étant donné les particularités de l'histoire allemande). Partis du centre et partis « démagogiques » ou bourgeois-démagogiques.

L'étude des politiques allemande et française au cours de l'hiver 1932-1933 donne une masse de matériaux pour cette recherche, comme l'opposition entre politique extérieure et intérieure (alors que c'est toujours la politique intérieure qui dicte les décisions ; dans un pays donné, s'entend : il est clair en effet que l'initiative d'un pays, qui est due à des raisons intérieures, deviendra « extérieure » pour le pays qui subit l'initiative).

§<34> *Machiavel. Partis politiques et fonctions policières.* Il est difficile d'exclure qu'un parti politique quel qu'il soit (des groupes dominants mais aussi des groupes subalternes) ne remplisse aussi une fonction policière, c'est-à-dire de tutelle d'un certain ordre politique et légal. Si cela était démontré formellement, il faudrait poser la question en d'autres termes : à savoir, de quelle façon et dans quelle direction une telle fonction s'exerce. Est-ce un sens répressif ou expansif, c'est-à-dire de caractère réactionnaire ou progressiste ? Le parti donné exerce-t-il sa fonction policière pour conserver un ordre extérieur, extrinsèque, qui entrave les forces vives de l'histoire, ou l'exerce-t-il dans un sens qui tend à amener le peuple à un autre niveau de civilisation, dont l'ordre politique et légal exprime le programme ? En effet, les gens qui transgressent la loi se trouvent : 1) parmi les éléments sociaux réactionnaires que la loi a dépossédés ; 2) parmi les éléments progressistes que la loi opprime ; 3) parmi les éléments qui n'ont pas atteint le niveau de civilisation que la loi peut représenter. La fonction policière d'un parti peut donc être progressiste et régressive : elle est progressiste quand elle tend à maintenir dans les limites de la légalité les forces réactionnaires spoliées et à hausser au niveau de la nouvelle légalité les masses arriérées. Elle est régressive quand elle tend à opprimer les forces vives de l'histoire et à maintenir une légalité dépassée, antihistorique, devenue extrinsèque. Du reste le fonctionnement du parti en question fournit des critères discriminants : quand le parti est progressiste, il fonctionne « démocratiquement » (au sens d'un centralisme démocratique), quand le parti est régressif, il fonctionne « bureaucratiquement » (au sens d'un centralisme bureaucratique). Dans ce dernier cas le parti est un pur exécutant, non délibérant : il est alors techniquement un organe policier, et son nom de parti politique est une pure métaphore de caractère mythologique.

§<47> *Caractères de la culture italienne*. On pourrait recueillir, dans un même essai, différentes

séries de notes, écrites en partant d'intérêts intellectuels différents, mais qui sont en fait l'expression d'un même problème fondamental. Ainsi les notes sur les questions : de la langue, du romantisme italien (s'il a existé), de la raison pour laquelle la littérature italienne n'est pas populaire, de l'existence ou non d'un théâtre italien, etc., avec les notes sur les différentes interprétations qui ont été données du mouvement du Risorgimento jusqu'aux discussions les plus récentes sur la « rationalité » et sur la signification du présent régime (psychose de guerre, etc.). Toutes ces questions sont étroitement liées et sont à mettre en rapport en bloc avec les discussions et les interprétations qu'il y a eu tout au long du XIX^e^ siècle sur l'histoire qui s'est déroulée dans la péninsule italienne et dont une partie du moins est mentionnée dans le livre de Croce sur la *Storia della Storiografia italiana nel secolo XIX* (dont il faudra voir la dernière édition, surtout pour la partie qui concerne Volpe et son *Italia in cammino*, de même qu'il faudra voir la préface de Volpe à la troisième édition de son livre, dans laquelle il polémique avec Croce. De Volpe il faut voir aussi tous les écrits d'histoire et de théorie ou d'histoire de l'histoire). Que de telles polémiques et une telle variété d'interprétations des faits aient été et soient encore possibles, c'est un fait en soi très important et caractéristique d'une situation politico-culturelle déterminée. Il ne semble pas qu'un phénomène semblable ait eu lieu pour aucun autre pays, du moins avec une telle assiduité, une telle abondance et une telle constance. (On pourrait peut-être rappeler pour la France l'œuvre de Jullian sur l'élément celtique dans l'histoire française, son antiromantisme, etc., mais il faut noter qu'en France même, Jullian est apparu comme une étrangeté, malgré ses qualités d'érudit et d'écrivain. Peut-être a-t-on quelque chose de semblable en Espagne, avec les discussions pour savoir si l'Espagne appartient à l'Europe ou à l'Afrique, etc. ; il faut voir cet aspect de la culture espagnole.)

Dans ce phénomène caractéristique de l'Italie, il faut distinguer plusieurs aspects : 1) le fait que les intellectuels sont dispersés, sans hiérarchie, sans un centre d'unification et de centralisation idéologique et intellectuelle, ce qui vient du manque d'homogénéité, de compacité et de « nationalité » de la classe dirigeante : 2) le fait que ces discussions sont en fait la perspective et le fondement historique de programmes politiques implicites, qui demeurent implicites, rhétoriques, parce que l'analyse du passé n'est pas faite objectivement, mais selon des préjugés littéraires ou de nationalisme littéraire (également d'antinationalisme littéraire, comme dans le cas de Montefredini).

À cette série de questions ajouter : la question méridionale (dans la position de Fortunato, par exemple, ou de Salvemini, avec le concept relatif d'« unité ») ; la question sicilienne (voir *Le più belle pagine* de Michele Amari recueillies par V.E. Orlando de façon à faire apparaître la Sicile comme un « moment » de l'histoire mondiale) ; la question sarde (papiers d'Arborea, à comparer avec la tentative tchèque du même genre vers 1848, c'est-à-dire à la même époque).

Que la politique nationale soit « théorisée » sous des formes aussi abstraites par les lettrés, sans qu'à ces théoriciens corresponde un groupe adéquat de techniciens de la politique qui sachent poser les questions en termes d'« effectuabilité », est le caractère le plus marqué de la situation politique italienne : les affaires réelles sont dans les mains de fonctionnaires spécialisés, hommes d'une valeur et d'une capacité indubitables du point de vue technico-professionnel bureaucratique, mais sans liens continus avec l'« opinion publique », c'est-à-dire avec la vie nationale. Il y a eu en Italie quelque chose de semblable à ce qu'il y avait dans l'Allemagne wilhelmienne, avec cette différence : qu'en Allemagne, derrière la bureaucratie il y avait les Junkers, une classe sociale, fût-elle momifiée et mutilée, alors qu'en Italie une force de ce genre n'existait pas : la bureaucratie peut être comparée à la bureaucratie papale, ou mieux encore, à la bureaucratie chinoise des mandarins. Elle servait certainement les intérêts de groupes bien précis

(en premier lieu les agrariens, puis l'industrie protégée, etc.), mais sans plan ni système, sans continuité, sur la base, pour le dire d'un mot, de l'« esprit de combinaison » qui était nécessaire pour « harmoniser » toutes les contradictions de la vie nationale qu'on n'a jamais cherché à résoudre organiquement et selon une orientation conséquente. Cette bureaucratie ne pouvait qu'être surtout « monarchique » ; c'est pourquoi on peut dire que la monarchie italienne a été essentiellement une « monarchie bureaucratique », et le roi le premier des fonctionnaires, dans ce sens que la bureaucratie était la seule forme « unitaire » du pays, « unitaire » en permanence.

Autre problème typique de l'Italie : la papauté, qui a, elle aussi, donné lieu à des interprétations dynamiques du Risorgimento qui n'ont pas été sans effet sur la culture nationale et qui en ont encore : il suffit de se souvenir du giobertisme et de la théorie du *Primato* qui entre encore aujourd'hui dans la soupe idéologique à la mode. Il faut se souvenir de l'attitude des catholiques en politique, du *non expedit* et du fait qu'après-guerre le parti populaire était un parti qui obéissait à des intérêts non nationaux, une forme paradoxale d'ultramontanisme puisque la papauté se trouvait en Italie et ne pouvait apparaître politiquement comme elle apparaissait en France et en Allemagne, c'est-à-dire nettement hors de l'État.

Tous ces éléments contradictoires se synthétisent dans la position internationale du pays, extrêmement faible et précaire, sans la possibilité d'une ligne à long terme, situation qui trouva son expression dans la guerre de 1914 et dans le fait que l'Italie combattit dans le camp opposé à ses alliances traditionnelles.

§<56> *Culture italienne*. Services publics intellectuels : outre l'école, à ses différents niveaux, quels sont les autres services qui ne peuvent pas être laissés à l'initiative privée, mais *doivent*, dans une société moderne, être assurés par l'État et les organismes locaux (communes et provinces) ? Le théâtre, les bibliothèques, les musées de différents genres, les pinacothèques, les jardins zoologiques, les jardins botaniques, etc. Il faut faire une liste des institutions qui doivent être considérées d'utilité pour l'instruction et la culture publiques, et qui sont en effet considérées comme telles dans une série d'États, et qui ne pourraient être accessibles au grand public (et on estime, pour des raisons nationales, qu'elles doivent lui être accessibles) sans une intervention de l'État. Il faut observer que ces mêmes services sont chez nous presque complètements négligés ; exemple typique, les bibliothèques et les théâtres. Les théâtres existent dans la mesure où ils sont une affaire commerciale : ils ne sont pas considérés comme un service public. Étant donné la faible importance numérique du public théâtral et la médiocrité des villes en décadence.

En Italie, en revanche, abondent les œuvres pieuses et les legs de bienfaisance : plus peut-être que dans n'importe quel autre pays. Et dus à l'initiative privée. Mal administrés et mal distribués, il est vrai. [Ces éléments sont à étudier comme des liens nationaux entre gouvernants et gouvernés, comme des facteurs d'hégémonie. Bienfaisance, élément de « paternalisme » ; services intellectuels, éléments d'hégémonie, à savoir de démocratie au sens moderne.]

§<68> *Machiavel*. Écrit (sous forme de questions et de réponses) de Joseph Bessarione[11] de septembre 1927 sur quelques points essentiels de science et d'art politique. Le point qu'il me semble nécessaire de développer est celui-ci : que selon la philosophie de la *praxis* (dans sa manifestation politique), soit dans la formulation de son fondateur, mais surtout dans la mise au point du plus récent de ses grands théoriciens, il faut considérer la situation internationale dans son aspect national. En fait le rapport « national » est le résultat d'une combinaison « originale » unique (dans un certain sens) qui doit être comprise et conçue dans cette originalité et cette unicité si on veut la dominer et la diriger. Certes le développement va en direction de

l'internationalisme, mais le point de départ est « national », et c'est de ce point de départ qu'il faut partir. Mais la perspective est internationale et ne peut être que telle. Il faut donc étudier exactement la combinaison des forces nationales que la classe internationale devra diriger et développer selon une perspective et des directives internationales. La classe dirigeante n'est telle que si elle interprète exactement cette combinaison, dont elle est elle-même une composante, et dans la mesure où, précisément en tant que telle, elle peut donner une certaine orientation et certaines perspectives au mouvement. C'est sur ce point, me semble-t-il, que se trouve la dissension fondamentale entre Léon Davidovitch et Bessarione comme interprète du mouvement majoritaire. Les accusations de nationalisme sont ineptes si elles se réfèrent au nœud de la question. Si on étudie l'effort accompli par les majoritaires entre 1902 et 1917, on voit que son originalité consiste à épurer l'internationalisme de tout élément vague et purement idéologique (au mauvais sens du terme) pour lui donner un contenu de politique réaliste. C'est dans le concept d'hégémonie que se nouent les exigences de caractère national et on comprend que certaines tendances ne parlent pas de ce concept ou se contentent de l'effleurer. Une classe de caractère international, dans la mesure où elle guide des couches sociales strictement nationales (les intellectuels), et même souvent moins encore que nationales, particularistes et municipalistes (les paysans), doit « se nationaliser », dans un certain sens, et ce sens doit d'ailleurs être compris de façon assez large, parce que avant que se forment les conditions d'une économie selon un plan mondial, il faut traverser des phases multiples où peuvent entrer des combinaisons régionales (de groupes de nations) variées. D'autre part il ne faut jamais oublier que le développement historique suit les lois de la nécessité tant que l'initiative n'est pas nettement passée du côté des forces qui tendent à la construction planifiée d'une division du travail pacifique et solidaire.

Que les concepts non nationaux (c'est-à-dire qui ne peuvent se rapporter à chaque pays particulier) soient faux, on le voit par l'absurde : ils ont mené à la passivité et à l'inertie dans deux phases bien distinctes : 1) dans la première phase, personne ne croyait devoir commencer, c'est-à-dire que chacun considérait qu'en commençant il se trouverait isolé ; dans l'attente que tout le monde bouge en même temps, personne ne bougeait ni n'organisait le mouvement ; 2) la seconde phase est peut-être pire, parce qu'on attend une forme de « bonapartisme » anachronique et antinaturel (puisque toutes les phases historiques ne se répètent pas sous la même forme). Les faiblesses théoriques de cette forme moderne du vieux mécanicisme sont masquées par la théorie générale de la révolution permanente qui n'est rien d'autre qu'une prévision générale présentée comme dogme et qui se détruit elle-même du fait qu'elle ne se manifeste pas effectivement.

§<70> *Machiavel. Quand peut-on dire qu'un parti est formé et ne peut pas être détruit par des moyens normaux ?* La question de savoir quand un parti est formé, c'est-à-dire quand il a une tâche précise et permanente, donne lieu à de nombreuses discussions et, hélas, donne souvent lieu aussi à une forme d'arrogance qui n'est pas moins ridicule et dangereuse que « l'arrogance des nations » dont parle Vico. Il est vrai qu'on peut dire qu'un parti n'est jamais achevé ni formé, en ce sens que chaque développement crée de nouvelles tâches et de nouvelles fonctions, et que pour certains partis le paradoxe est vrai qu'ils sont achevés et formés quand ils n'existent plus, c'est-à-dire quand leur existence est devenue historiquement inutile. Ainsi, puisque chaque parti n'est qu'un catalogue de classe, il est évident que pour le parti qui se propose de faire disparaître la division en classes, sa perfection et son achèvement consistent à ne plus exister, du fait qu'il n'existe plus de classes et donc plus d'expressions qui leur soient propres. Mais on veut faire allusion ici à un moment particulier de ce procès de développement, au moment qui suit celui où

un fait peut exister et peut ne pas exister, en ce sens que la nécessité de son existence n'est pas encore devenue « péremptoire », mais dépend « en grande partie » de l'existence de personnes d'une extraordinaire faculté volitive et d'une volonté extraordinaire. Quand un parti devient-il « nécessaire » historiquement ? Quand les conditions de son « triomphe », de son immanquable transformation en État sont au moins en voie de formation et laissent prévoir normalement leurs développements ultérieurs. Mais quand peut-on dire, dans de telles conditions, qu'un parti ne peut pas être détruit à l'aide de moyens normaux ? Pour répondre, il faudrait développer un raisonnement : pour qu'un parti existe il faut la confluence de trois éléments fondamentaux (c'est-à-dire de trois groupes d'éléments) : 1) un élément diffus, d'hommes communs, moyens, dont la participation est faite de discipline et de fidélité, et non d'esprit créatif et hautement organisateur. Sans eux le parti n'existerait pas, c'est vrai, mais il est vrai aussi que le parti n'existerait pas non plus « seulement » avec eux. Ils sont une force dans la mesure où il y a des gens pour les organiser, les regrouper, les discipliner, mais sans cette force de cohésion ils s'éparpilleraient et ils s'évanouiraient dans une poussière impuissante. On ne nie pas que chacun de ces éléments puisse devenir une des forces de cohésion, mais on parle d'eux au moment précis où ils ne le sont pas et ne sont pas en condition de l'être, ou s'ils le sont, ils le sont seulement dans un cercle restreint, politiquement inefficace et sans conséquence ; 2) l'élément principal de cohésion, qui centralise au niveau national, qui rend efficace et puissant un ensemble de forces qui, laissées à elles-mêmes, compteraient pour zéro ou à peine plus ; cet élément est doté d'une haute force de cohésion, de centralisation et de discipline, et aussi (peut-être même pour cela) d'invention (si on entend invention dans un certain sens, selon certaines lignes de force, certaines perspectives, certaines prémisses aussi) : il est vrai aussi qu'à lui seul cet élément ne formerait pas le parti ; cependant il le formerait plus que le premier élément considéré. On parle de capitaines sans armée, mais en réalité il est plus facile de former une armée que de former des capitaines. C'est si vrai qu'une armée [déjà existante] est détruite si les capitaines viennent à manquer, alors que l'existence d'un groupe de capitaines bien unis, d'accord entre eux, avec des buts communs, ne tarde pas à former une armée même là où elle n'existe pas ; 3) un élément intermédiaire, qui articule le premier avec le troisième, qui les mette en contact non seulement « physiquement », mais moralement et intellectuellement. Dans la réalité, il existe pour chaque parti des « proportions définies » entre ces trois éléments, et on atteint le maximum d'efficacité quand ces « proportions définies » sont réalisées.

Étant donné ces considérations, on peut dire qu'un parti ne peut être détruit par des moyens normaux lorsque, dès lors qu'existe nécessairement, fût-ce à l'état dispersé et errant, le second élément, dont la naissance est liée à l'existence des conditions matérielles objectives (et s'il n'existe pas, tout raisonnement est vain), lorsque, donc, se forment inévitablement les deux autres éléments, le premier engendrant nécessairement le troisième comme son prolongement et son moyen d'expression. Pour que cela se produise, il faut que se soit formée la conviction absolue qu'il faut apporter une solution bien précise aux problèmes vitaux. Sans cette conviction, le second élément, dont la destruction est plus facile du fait de sa faiblesse numérique, ne peut se former, mais il est nécessaire que ce second élément, s'il est détruit, ait laissé comme héritage un ferment à partir duquel il pourra se reformer. Et où ce ferment subsistera-t-il le mieux et pourra-t-il le mieux se former sinon dans le premier et le troisième élément, qui sont évidemment plus homogènes que le second ? L'activité du second élément pour constituer cet élément est donc fondamentale : il faut donc rechercher le critère de jugement de ce second élément : 1) dans ce qu'il fait réellement ; 2) dans ce qu'il prépare dans l'hypothèse de sa destruction éventuelle. De ces deux faits il est difficile de dire lequel est le plus important. Puisque dans la lutte on doit

toujours prévoir la défaite, la préparation de ses successeurs est un élément aussi important que ce qu'on fait pour vaincre. […]

Cahier 15

§<5> *Passé et présent. La crise*. L'étude des événements qui prennent le nom de crise et qui se prolongent de façon catastrophique de 1929 à aujourd'hui devra retenir particulièrement l'attention. 1) Il faudra combattre quiconque veut donner une définition unique de ces événements ou, ce qui revient au même, veut leur trouver une cause ou une origine unique. Il s'agit d'un processus qui a de nombreuses manifestations et dans lequel les causes et les effets s'entremêlent et se chevauchent. Simplifier signifie dénaturer et falsifier. Donc : processus complexe, comme dans beaucoup d'autres phénomènes, et non « fait » unique qui se répète sous différentes formes à partir d'une cause ayant une seule origine. 2) Quand la crise a-t-elle commencé ? Cette question est liée à la première. S'agissant d'un développement et non d'un événement, la question est importante. On peut dire qu'il n'y a pas de commencement de la crise en tant que telle, seulement quelques « manifestations » plus retentissantes qu'on identifie à la crise, de façon erronée et tendancieuse. L'automne 1929 avec le crack de la bourse de New York est pour certains le début de la crise, et on le comprend pour ceux qui veulent trouver dans l'« américanisme » l'origine et la cause de la crise. Mais les événements de l'automne 1929 en Amérique ne sont qu'une des manifestations retentissantes du développement critique, et rien de plus. L'après-guerre tout entier est une crise, avec des tentatives pour y remédier, qui de temps en temps réussissent dans tel ou tel pays, et rien de plus. Pour certains (et peut-être pas à tort), la guerre elle-même est une manifestation de la crise, voire sa première manifestation ; la guerre fut justement la réponse politique et organisée des responsables. (Cela montrerait qu'il est difficile dans les faits de séparer la crise économique des crises politiques, idéologiques, etc., même si c'est scientifiquement possible, c'est-à-dire par un travail d'abstraction.) 3) La crise a-t-elle son origine dans les rapports techniques, c'est-à-dire dans les positions respectives des classes, ou dans d'autres faits ? Législations, troubles etc. ? Certes il semble qu'on puisse démontrer que la crise a des origines « techniques », c'est-à-dire dans les rapports respectifs de classe, mais qu'à ses débuts, les premières manifestations ou prévisions donnèrent lieu à des conflits de divers types et à des interventions législatives qui, s'ils ne la déterminèrent pas, mirent mieux en lumière la « crise » elle-même, ou en renforcèrent certains facteurs. Les trois points suivants : 1) que la crise est un processus compliqué ; 2) qu'elle commence au moins avec la guerre, si même celle-ci n'en est pas la première manifestation ; 3) que la crise a des origines internes, dans les modes de production et donc d'échange, et non dans des faits politiques et juridiques, semblent les trois premiers points à éclaircir avec exactitude.

Un autre point est le fait qu'on oublie les faits simples, c'est-à-dire les contradictions fondamentales de la société actuelle, pour des faits apparemment complexes (mais il vaudrait mieux dire « alambiqués »). Une des contradictions fondamentales est celle-ci : alors que la vie économique a comme prémisse nécessaire l'internationalisme ou mieux le cosmopolitisme, la vie de l'État s'est développée toujours plus dans le sens du « nationalisme », du « se suffire à soi-même », etc. Un des caractères les plus apparents de la « crise actuelle » n'est rien d'autre que l'exaspération de l'élément nationaliste (étatique nationaliste) dans l'économie : contingentements, clearing, restriction du commerce des devises, équilibre commercial entre deux États pris à part, etc. On pourrait dire alors, et ce serait le plus exact, que la « crise » n'est rien d'autre que l'intensification quantitative de certains éléments, ni nouveaux ni originaux, mais surtout l'intensification de certains phénomènes, alors que d'autres qui apparaissaient et agissaient en même temps que les premiers, en les neutralisant, sont devenus inopérants ou ont

complètement disparu. En somme le développement du capitalisme a été, si l'on peut s'exprimer ainsi, une « crise continuelle », c'est-à-dire un mouvement très rapide d'éléments qui s'équilibraient et se neutralisaient. À un certain point, dans ce mouvement, certains éléments l'ont emporté, d'autres ont disparu ou sont devenus inadéquats au cadre général. Des événements sont alors survenus auxquels on donne le nom spécifique de « crise », qui sont plus ou moins graves selon justement qu'interviennent des facteurs plus ou moins grands d'équilibre. Ce cadre général étant posé, on peut étudier le phénomène sur ses différents plans et sous ses différents aspects : monétaire, financier, productif, du commerce intérieur, du commerce international, etc., et il n'est pas dit que chacun de ces aspects, étant donné la division internationale du travail et des fonctions, ne soit pas apparu dans les différents pays comme prédominant ou comme manifestation principale. Mais le problème fondamental est celui de la production ; et, dans la production, le déséquilibre entre industries en expansion (dans lesquelles le capital constant est allé en augmentant) et industries stationnaires (où la main-d'œuvre immédiate a beaucoup d'importance). Une stratification entre industries en expansion et industries stationnaires se produisant aussi au niveau international, on comprend que les pays où les industries en expansion surabondent aient davantage ressenti la crise, etc. De là, diverses illusions dues au fait qu'on ne comprend pas que le monde est, qu'on le veuille ou non, une unité, et que tous les pays, vivant sur un certain type de structure, passeront par certaines « crises ». (Sur toutes ces questions il faudra voir la littérature de la Société des Nations, de ses experts et de sa commission financière, qui servira au moins à avoir sous les yeux tout le matériel sur la question, de même que les publications des plus importantes revues internationales et des Chambres des députés). […]

§<6> *Machiavel. Conceptions du monde et attitudes pratiques totalitaires et partielles*. […] Si l'on observe en profondeur, il est certain que certains mouvements se conçoivent eux-mêmes comme marginaux ; c'est-à-dire qu'ils présupposent un mouvement principal auquel ils se rattachent pour réformer certains maux réels ou supposés, ce qui revient à dire que certains mouvements sont purement réformistes. Ce principe a une importance politique, parce que la vérité théorique qui veut que chaque classe ait un seul parti se démontre, dans les tournants décisifs, du fait que des groupes différents, qui se présentaient chacun comme un parti « indépendant », se réunissent et forment un bloc unitaire. La multiplicité qui existait auparavant était seulement de caractère « réformiste », c'est-à-dire qu'elle concernait des questions partielles, qu'elle était dans un certain sens une division du travail politique (utile, dans ses limites) ; mais chaque parti présupposait l'autre, au point que dans les moments décisifs, c'est-à-dire quand justement les questions principales ont été mises en jeu, l'unité s'est faite, le bloc s'est formé. De là, la conclusion que lorsqu'on édifie des partis, il faut se baser sur un caractère « monolithique » et non sur des questions secondaires, et donc veiller attentivement à ce qu'existe une homogénéité entre dirigeants et dirigés, entre chefs et masse. Si, dans les moments décisifs, les chefs passent à leur « vrai parti », les masses restent en plan, inactives et sans efficacité.

On peut dire qu'aucun mouvement réel ne prend conscience de sa « totalitarité » d'un seul coup, mais seulement par des expériences successives, c'est-à-dire quand il s'aperçoit, par les faits, que rien de ce qui est n'est naturel (au sens figuré du mot), mais existe parce qu'il y a certaines conditions dont la disparition n'est pas sans conséquences. Ainsi le mouvement se perfectionne, il perd ses caractères d'arbitraire, de « symbiose », il devient vraiment indépendant, au sens que pour obtenir certaines conséquences il crée les prémisses nécessaires et même il

engage toutes ses forces dans la création de ces prémisses.

§<11> *Machiavel*. Le concept de « révolution passive » au sens de Vincenzo Cuoco appliqué à la première période du Risorgimento italien peut-il être mis en rapport avec le concept de « guerre de position » comparée à la guerre de mouvement ? À savoir : ces concepts sont-ils apparus après la Révolution française et le binôme Proudhon-Gioberti peut-il être justifié par la panique créée par la terreur de 1793 comme le sorélisme par la panique qui a suivi les massacres parisiens de 1871 ? Ou encore existe-t-il une identité absolue entre guerre de positions et révolution passive ? Ou du moins existe-t-il, ou peut-on concevoir, toute une période historique au cours de laquelle il faut identifier les deux concepts, jusqu'au moment où la guerre de position redevient guerre de mouvement ? C'est un jugement « dynamique » qu'il faut porter sur les « restaurations » qui seraient une « astuce de la Providence » au sens de Vico. Un problème se pose : dans la lutte Cavour-Mazzini – où Cavour est le représentant de la révolution passive-guerre de position et Mazzini celui de l'initiative populaire-guerre de mouvement, ne sont-elles pas toutes les deux aussi indispensables ? Cependant il faut prendre en compte le fait qu'alors que Cavour était conscient de sa tâche (du moins dans une certaine mesure), parce qu'il comprenait l'action de Mazzini, il ne semble pas que Mazzini ait été conscient de la sienne ni de celle de Cavour ; si Mazzini au contraire avait eu cette conscience, c'est-à-dire s'il avait été un politicien réaliste au lieu d'être un apôtre illuminé (c'est-à-dire s'il n'avait pas été Mazzini), l'équilibre résultant de la confluence de ces deux activités aurait été différent, plus favorable au mazzinisme : l'État italien se serait constitué sur des bases moins arriérées et plus modernes. Et comme dans chaque événement historique on trouve presque toujours des situations semblables, il faut voir si on ne peut pas en tirer quelques principes généraux de science et d'art politiques. On peut appliquer au concept de révolution passive (et on peut en trouver l'illustration dans le Risorgimento italien) le critère interprétatif des modifications moléculaires qui en fait modifient progressivement la composition antérieure des forces et qui deviennent donc la matrice de nouvelles modifications. On a vu ainsi, dans le Risorgimento italien, comment le passage au cavourisme [après 1848] d'éléments toujours nouveaux du Partito d'Azione a modifié progressivement la composition des forces modérées, liquidant dans le néo-guelfisme d'une part, et appauvrissant d'autre part le mouvement mazzinien (à ce processus appartiennent aussi les oscillations de Garibaldi). Cet élément est donc la phase originaire de ce phénomène qu'on a appelé plus tard le « transformisme », et dont il semble que jusqu'à présent l'importance comme forme de développement historique n'ait pas été suffisamment mise en lumière.

Souligner, pour développer ce concept, qu'alors que Cavour était conscient de sa mission dans la mesure où il était conscient de façon critique de celle de Mazzini, ce dernier, du fait qu'il était peu ou pas du tout conscient de la mission de Cavour, était en réalité aussi peu conscient de la sienne, d'où ses hésitations (comme à Milan dans la période qui a suivi les cinq jours et dans d'autres occasions) et ses initiatives intempestives qui devenaient donc utiles seulement à la politique piémontaise. C'est là une illustration du problème théorique que pose *Misère de la philosophie*, à savoir comment devait être comprise la dialectique : le fait que chaque membre de l'opposition dialectique doive chercher à être lui-même tout entier et jeter dans la lutte toutes ses ressources politiques et morales, et que c'est seulement ainsi qu'il y a un dépassement réel, n'a été compris ni par Proudhon ni par Mazzini. On dira que ça n'a pas été compris non plus par Gioberti ni par les théoriciens de la révolution passive et de la « révolution-restauration », mais le problème est différent : chez eux l'« incompréhension » théorique était l'expression pratique de la nécessité pour leur « thèse » de se développer tout entière, jusqu'à réussir à incorporer une

partie de l'antithèse elle-même pour ne pas se laisser « dépasser », c'est-à-dire que, dans l'opposition dialectique, seule la thèse en fait développe toutes ses possibilités de lutte jusqu'à s'accaparer les soi-disant représentants de l'antithèse : c'est précisément en cela que consiste la révolution passive ou la révolution-restauration. Certes, il faut considérer à cet endroit la question du passage de la lutte politique de la « guerre de mouvement » à la « guerre de position », qui se produisit en Europe après 1848 et ne fut compris ni par Mazzini ni par les mazziniens, comme il fut compris au contraire par quelques autres ; le même passage eut lieu après 1871, etc. Le problème était alors difficile à comprendre pour des hommes comme Mazzini, étant donné que les guerres militaires n'en avaient pas donné le modèle, et qu'au contraire les doctrines militaires se développaient dans le sens de la guerre de mouvement : il faudra voir si chez Pisacane qui fut le théoricien militaire du mazzinisme, on trouve des allusions dans ce sens. [Il faudra voir la littérature politique sur 1848, qu'on doit à des représentants de la philosophie de la *praxis* ; mais il ne semble pas qu'il y ait grand-chose à attendre dans cette direction. Les événements italiens, par exemple, furent examinés uniquement à l'aide des livres de Bolton King, etc.] Cependant il faut voir Pisacane parce qu'il fut le seul à tenter de donner au Partito d'Azione un contenu non seulement formel, mais substantiel, d'antithèse dépassant les positions traditionnelles. Il ne faut pas dire non plus que pour obtenir ces résultats historiques l'insurrection armée populaire est absolument nécessaire, comme le pensait Mazzini jusqu'à l'obsession, c'est-à-dire non pas d'une façon réaliste, mais en missionnaire religieux. L'intervention populaire qui n'a pas été possible sous la forme concentrée et simultanée de l'insurrection n'a pas eu lieu non plus sous la forme « diffuse » et capillaire de la pression indirecte, ce qui était au contraire possible et aurait peut-être été la prémisse indispensable de la première forme. La forme concentrée et simultanée était rendue impossible par la technique militaire de l'époque, mais seulement en partie, c'est-à-dire qu'elle fut impossible dans la mesure où on ne fit pas précéder la forme concentrée et simultanée d'une préparation politique et idéologique de longue haleine, préparée organiquement pour réveiller les passions populaires et en rendre possibles la concentration et l'éclatement simultané. […]

§<17> *Machiavel.* Le concept de révolution passive doit être déduit rigoureusement des deux principes fondamentaux de la science politique : 1) qu'aucune formation sociale ne disparaît tant que les forces productives qui se sont développées en elle trouvent encore place pour leur mouvement de progression ultérieur ; 2) que la société ne pose pas de problèmes sans avoir déjà couvé les conditions nécessaires à leur solution, etc. On entend que ces principes doivent d'abord être développés de façon critique dans toute leur portée et épurés de tout résidu de mécanicisme et de fatalisme. Il faut donc les reporter à la description des trois moments fondamentaux qu'on peut distinguer dans une « situation » ou un équilibre de forces, avec une valorisation plus grande du second moment, ou équilibre des forces politiques, et surtout du troisième moment, ou équilibre politico-militaire. On peut observer que Pisacane, dans ses *Saggi*, se préoccupe justement de ce troisième moment ; il comprend, à la différence de Mazzini, toute l'importance qu'a la présence en Italie d'une armée autrichienne aguerrie, toujours prête à intervenir dans n'importe quel endroit de la péninsule, et qui en outre a derrière elle toute la puissance militaire de l'empire des Habsbourg, c'est-à-dire une matrice toujours prête à former des troupes de renfort.

Un autre élément historique qu'il faut rappeler est le développement du christianisme dans l'Empire romain, comme le phénomène actuel du gandhisme en Inde et la théorie de la non-résistance au mal de Tolstoï qui se rapprochent beaucoup de la première phase du christianisme

(avant l'édit de Milan). Le gandhisme et le tolstoïsme sont des théorisations naïves et teintées de religion de la « révolution passive ». Il faut aussi rappeler quelques mouvements dits « liquidateurs » et les réactions qu'ils suscitèrent, en rapport avec l'époque et les formes de situations déterminées (surtout dans le troisième moment).

Le point de départ de cette étude sera l'approche de Vincenzo Cuoco, mais il est évident que l'expression de Cuoco à propos de la révolution napolitaine de 1799 n'est qu'un point de départ, puisque le concept s'est enrichi et complètement modifié.

§<22> *Introduction à l'étude de la philosophie*. Théorie et pratique. Puisque toute action est le résultat de volontés différentes, avec des degrés différents d'intensité, de conscience, d'homogénéité avec l'ensemble tout entier de la volonté collective, il est clair que la théorie correspondante et implicite sera elle aussi une combinaison de croyances et de points de vue tout aussi désordonnés et hétérogènes.

Cependant il y a adhésion complète de la théorie à la pratique dans ces limites et dans ces termes. Si se pose le problème d'identifier théorie et pratique, il se pose en ce sens : construire, sur une pratique déterminée, une théorie qui, coïncidant et s'identifiant avec les éléments décisifs de la pratique elle-même, accélère le processus historique en acte, en rendant la pratique plus homogène, plus cohérente, plus efficace dans tous ses éléments, c'est-à-dire en la renforçant au maximum ; ou bien, étant donné une certaine position théorique, organiser l'élément pratique indispensable à sa mise en œuvre. L'identification de la théorie et de la pratique est un acte critique, par lequel on démontre que la pratique est rationnelle et nécessaire ou la théorie réaliste et rationnelle. Voilà pourquoi le problème de l'identité de la théorie et de la pratique se pose surtout dans certaines périodes historiques, dites de transition, c'est-à-dire au mouvement de transformation plus rapide, quand les forces pratiques déchaînées exigent une justification réelle pour avoir plus d'efficacité et plus d'expansion, ou que se multiplient les programmes théoriques qui demandent eux aussi à être justifiés de façon réaliste dans la mesure où ils démontrent qu'ils sont assimilables à des mouvements pratiques qui ne deviennent plus pratiques et plus réels que de cette façon.

§<29> *Introduction à l'étude de la philosophie*. Sur ce qu'on appelle l'« individualisme », c'est-à-dire sur l'attitude qu'a eue chaque période historique à propos de la position de l'individu dans le monde et dans la vie historique. Ce qu'on appelle aujourd'hui « individualisme » a eu son origine dans la révolution culturelle qui a suivi le Moyen Âge (Renaissance et Réforme) et indique une position déterminée envers le problème de la divinité et donc de l'Église : c'est le passage de la pensée transcendante à l'immanentisme. Préjugés contre l'individualisme, jusqu'à répéter contre lui les jérémiades, plus que les critiques, de la pensée catholique et réactionnaire. L'« individualisme » qui est devenu aujourd'hui antihistorique est celui qui se manifeste dans l'appropriation individuelle de la richesse, alors que la production de la richesse est allée en se socialisant toujours davantage. Que les catholiques soient les moins bien placés pour gémir sur l'individualisme, on peut le déduire du fait que, politiquement, ils n'ont jamais reconnu de personnalité politique qu'à la propriété, c'est-à-dire que l'homme ne valait pas tant pour soi que dans la mesure où il était complété par des biens matériels. Que signifiait le fait qu'on était électeur dans la mesure où on payait un certain cens, et qu'on appartenait à autant de communautés politico-administratives qu'on avait de biens matériels dans ces communautés, sinon un abaissement de l'« esprit » face à la « matière » ? Si seul celui qui possède est conçu comme « homme », et s'il est devenu impossible que tous possèdent, pourquoi serait-il

antispirituel de chercher une forme de propriété dans laquelle les forces matérielles se complètent et contribuent à constituer toutes les personnalités ? En fait, on reconnaissait implicitement que la « nature » humaine n'était pas dans l'individu lui-même, mais dans l'unité de l'homme et des forces matérielles : la conquête des forces matérielles est donc un moyen, et le plus important, de conquérir la personnalité. (Ces derniers temps on a fait grand éloge d'un livre du jeune auteur catholique français Daniel-Rops, *Le Monde sans âme*, Paris, Plon, 1932, traduit aussi en Italie, dans lequel il faudrait examiner toute une série de concepts à travers lesquels, de façon sophistique, on remet en honneur les positions du passé comme si elles étaient d'actualité, etc.)

§<58> *Critique littéraire*. […] Nizan ne sait pas poser la question de la « littérature populaire », c'est-à-dire du succès que rencontre dans les masses nationales la littérature de feuilleton (romans d'aventures, romans détectives, « polars », etc.), succès qui est renforcé par le cinéma et le journal[12]. Et pourtant c'est cette question qui représente la majeure partie du problème d'une nouvelle littérature en tant qu'expression d'un renouveau intellectuel et moral : parce que c'est seulement parmi les lecteurs de la littérature de feuilleton qu'on peut sélectionner le public suffisant et nécessaire pour créer la base culturelle d'une nouvelle littérature. Il me semble que le problème est le suivant : comment créer un corps d'hommes de lettres qui soient artistiquement à la littérature de feuilleton ce que Dostoïevski était à Sue et à Soulié, ou ce que Chesterton, dans le roman policier, est à Conan Doyle et à Wallace, etc. ? Il faut, à cette fin, abandonner beaucoup de préjugés, mais surtout penser que non seulement on ne peut pas avoir de monopole, mais qu'on a contre soi une formidable organisation d'intérêts éditoriaux. Le préjugé le plus courant est celui-ci : que la nouvelle littérature doit s'identifier à une école artistique d'origine intellectuelle, comme ce fut le cas pour le futurisme. La prémisse de la nouvelle littérature ne peut être qu'historico-politique, populaire : elle doit tendre à élaborer ce qui existe déjà, de façon polémique ou autrement, peu importe, ce qui compte c'est qu'elle plonge ses racines dans l'humus de la culture populaire telle qu'elle est, avec ses goûts, ses tendances, etc., avec son monde moral et intellectuel, même arriéré et conventionnel.

§<59> *Risorgimento italien*. I. La fonction du Piémont dans le Risorgimento italien est celle d'une classe dirigeante. En réalité, il ne s'agit pas du fait qu'aient existé sur tout le territoire de la péninsule les noyaux d'une classe dirigeante homogène dont l'irrésistible tendance à s'unifier aurait déterminé la formation du nouvel État national italien. Ces noyaux existaient, indiscutablement, mais leur tendance à s'unifier était très problématique, et ce qui est plus important encore, ils n'étaient pas, chacun dans son milieu, « dirigeants ». Le dirigeant suppose le « dirigé », et qui était dirigé par ces noyaux ? Ces noyaux ne voulaient « diriger » personne, c'est-à-dire qu'ils ne voulaient pas accorder leurs intérêts et leurs aspirations avec les intérêts et les aspirations des autres groupes. Ils voulaient « dominer », non « diriger », et encore : ils voulaient que leurs intérêts dominent, non leurs personnes, c'est-à-dire qu'ils voulaient qu'une force nouvelle, indépendante de tout compromis et de toutes conditions, devienne l'arbitre de la nation : cette force fut le Piémont et donc la fonction de la monarchie. Le Piémont eut ainsi une fonction qui, sous certains aspects, peut être comparée à celle du parti, c'est-à-dire du personnel dirigeant d'un groupe social (et on parla toujours en effet de « parti piémontais » ; avec cette différence qu'il s'agissait d'un État, avec son armée, sa diplomatie, etc.).

Ce fait est de la plus grande importance pour le concept de « révolution passive » : non pas qu'un groupe social soit le dirigeant d'autres groupes, mais qu'un État, même limité en puissance, soit le « dirigeant » du groupe qui, lui, devrait être dirigeant et puisse mettre à la

disposition de celui-ci une armée et une force politico-diplomatique. On peut se référer à ce qu'on a appelé la fonction du « Piémont » dans le langage historico-politique international. La Serbie avant la guerre se posait en « Piémont » des Balkans. (Du reste la France, après 1789 et pendant des années, jusqu'au coup d'État de Louis-Napoléon, fut, dans ce sens, le Piémont de l'Europe.) […]

L'important est d'approfondir la signification d'une fonction du type « Piémont » dans les révolutions passives, c'est-à-dire le fait qu'un État se substitue aux groupes sociaux locaux dans la direction d'une lutte pour le renouveau. C'est un des cas où on trouve dans ces groupes la fonction de « domination » et non de « direction » : dictature sans hégémonie. L'hégémonie sera celle d'une partie du groupe social sur le groupe tout entier, non de celui-ci sur d'autres forces pour renforcer le mouvement, le radicaliser, etc., sur le modèle « jacobin ».

Cahier 25

§<2> *Critères méthodologiques*. L'histoire des groupes sociaux subalternes est nécessairement fragmentée et épisodique. Il est hors de doute que, dans l'activité historique de ces groupes, il y a une tendance à l'unification, fût-ce à des niveaux provisoires, mais cette tendance est continuellement brisée par l'initiative des groupes dominants et ne peut donc être démontrée qu'après l'achèvement du cycle historique, si celui-ci se conclut par un succès. Les groupes subalternes subissent toujours l'initiative des groupes dominants même quand ils se rebellent et se soulèvent : seule la victoire « permanente » brise, et pas immédiatement, la subordination. En réalité, même quand ils paraissent triomphants, les groupes subalternes sont seulement en état de défense et d'alerte (cette vérité peut être démontrée par l'histoire de la Révolution française jusqu'en 1830 au moins). Toute trace d'initiative autonome de la part des groupes subalternes devrait donc être d'une valeur inestimable pour l'historien intégral ; il résulte de cela qu'une telle histoire ne peut être traitée que par monographies et que chaque monographie demande une somme considérable de matériaux souvent difficiles à rassembler.

§<4> *Généralités sur le développement historique des groupes sociaux subalternes au Moyen Âge et à Rome*. […] La plupart des problèmes d'histoire romaine que Ciccotti expose dans son étude déjà citée (à part l'établissement d'épisodes « personnels » comme celui de Tanaquil, etc.) se réfèrent à des événements et à des institutions des groupes sociaux subalternes (tribun de la plèbe, etc.). Aussi la méthode de l'« analogie » affirmée et théorisée par Ciccotti peut-elle donner quelque résultat « par présomption » parce que, les groupes subalternes manquant d'autonomie politique, leurs initiatives « défensives » sont enfermées par leurs propres lois de nécessité, plus simples, plus limitées et politiquement plus contraignantes que ne le sont les lois de nécessité historique qui régissent et conditionnent les initiatives de la classe dominante. Souvent les groupes subalternes sont originellement d'une autre race (autre culture et autre religion) que les groupes dominants et souvent ils sont un mélange de races diverses, comme dans le cas des esclaves. La question de l'importance des femmes dans l'histoire romaine est semblable à celle des groupes subalternes, mais jusqu'à un certain point ; le « machisme » ne peut qu'en un certain sens être comparé à une domination de classe, il a donc plus d'importance pour l'histoire des mœurs que pour l'histoire politique et sociale.

Il faut tenir compte d'un autre critère de recherche pour rendre évidents les dangers qui résident dans la méthode de l'analogie historique comme critère d'interprétation : dans l'État antique ou médiéval, la centralisation, tant politico-territoriale que sociale (et l'un n'est après tout qu'en fonction de l'autre), était minime. L'État était, en un sens, un bloc mécanique de groupes sociaux et souvent de races différentes : à l'intérieur de la pression politico-militaire qui ne s'exerçait de façon aiguë qu'à certains moments, les groupes subalternes avaient une vie propre, à eux, leurs propres institutions, etc., et parfois ces institutions avaient des fonctions dans l'État qui faisaient de celui-ci une fédération de groupes sociaux avec des fonctions différentes non subordonnées, ce qui, dans les périodes de crise, donnait une évidence extrême au phénomène du « double gouvernement ». Le seul groupe interdit de toute vie propre, collective et organisée, était celui des esclaves (et des prolétaires non esclaves) dans le monde classique et celui des prolétaires, des serfs de la glèbe et des colons dans le monde médiéval. Toutefois, si, par de nombreux aspects, esclaves de l'Antiquité et prolétaires du Moyen Âge se trouvaient dans les mêmes conditions, leur situation n'était pas identique : la tentative des Ciompi ne produisit

certes pas l'impression qu'aurait produite une tentative semblable des esclaves de l'Antiquité (Spartacus qui demande à faire partie du gouvernement en collaboration avec la plèbe, etc.). Tandis qu'au Moyen Âge, une alliance entre prolétaires et bourgeoisie était possible et, plus encore, l'appui des prolétaires à la dictature d'un prince, rien de semblable dans le monde classique pour les esclaves. L'État moderne substitue au bloc mécanique des groupes sociaux leur subordination à l'hégémonie active du groupe dirigeant et dominant, il abolit donc certaines autonomies, qui renaissent cependant sous d'autres formes, partis, syndicats, associations culturelles. Les dictatures contemporaines abolissent légalement même ces formes nouvelles d'autonomie et s'efforcent de les incorporer à l'activité de l'État : la centralisation légale de toute la vie nationale dans les mains du groupe dominant devient « totalitaire ».

§<5> *Critères méthodiques*. L'unité historique des classes dirigeantes se produit dans l'État et leur histoire est essentiellement l'histoire des États et des groupes d'États. Mais il ne faut pas croire que cette unité soit purement juridique et politique bien que cette forme d'unité ait aussi son importance et pas seulement formelle : l'unité historique fondamentale, par ce qu'elle a de concret, est le résultat des rapports organiques entre État ou société politique et « société civile ». Les classes subalternes, par définition, ne sont pas unifiées et ne peuvent s'unifier tant qu'elles ne peuvent pas devenir « État » : aussi leur histoire est-elle mêlée à celle de la société civile, c'est une fonction « fragmentée » et discontinue de l'histoire de la société civile et, par ce biais, de l'histoire des États ou groupes d'États. Il faut donc étudier : 1) la formation objective des groupes sociaux subalternes à cause du développement et des changements qui se produisent dans le monde de la production économique, leur diffusion quantitative et leur origine dans des groupes sociaux préexistants, dont ils conservent pendant un certain temps la mentalité, l'idéologie et les buts ; 2) leur adhésion active ou passive aux formations politiques dominantes, leurs tentatives d'influer sur les programmes de ces formations pour imposer leurs propres revendications et les conséquences qu'ont eues ces tentatives dans la détermination de processus de décomposition et de renouveau ou de néoformation ; 3) la naissance de nouveaux partis des groupes dominants pour maintenir le consensus et le contrôle des groupes subalternes ; 4) les formations propres des groupes subalternes pour des revendications de caractère restreint et partiel ; 5) les nouvelles formations qui affirment l'autonomie des groupes subalternes mais dans les cadres anciens ; 6) les formations qui affirment l'autonomie intégrale, etc.

La liste de ces phases peut être encore précisée par des phases intermédiaires et des combinaisons de plusieurs phases. L'historien doit observer et justifier la ligne de développement vers l'autonomie intégrale depuis les phases les plus primitives, il doit noter toute manifestation de l'« esprit de scission » sorélien. C'est pourquoi l'histoire des partis des groupes subalternes est très complexe elle aussi, dans la mesure où elle doit inclure toutes les répercussions des activités de parti pour l'ensemble des groupes subalternes et sur les attitudes des groupes dominants et dans la mesure où elle doit inclure les répercussions des activités, bien plus efficaces parce que soutenues par l'État, des groupes dominants sur les groupes subalternes et sur leurs partis. Parmi les groupes subalternes, l'un exercera ou tendra à exercer une certaine hégémonie grâce à un parti et c'est ce qu'il faut fixer en étudiant aussi les développements de tous les autres partis dans la mesure où ils incluent des éléments du groupe hégémonique ou des autres groupes subalternes qui subissent cette hégémonie. On peut établir bien des canons de la recherche historique à partir de l'examen des forces novatrices italiennes qui guidèrent le Risorgimento national : ces forces ont pris le pouvoir, se sont unifiées dans l'État moderne italien, en luttant contre d'autres forces déterminées et avec l'aide d'auxiliaires ou d'alliés

déterminés ; pour devenir État, elles devaient se subordonner les unes ou les éliminer et avoir le consentement actif ou passif des autres. L'étude du passage de ces forces novatrices de groupes subalternes à groupes dirigeants et dominants doit donc rechercher et identifier les phases par lesquelles elles ont acquis l'autonomie à l'égard des ennemis à abattre et l'adhésion des groupes qui les ont aidées activement ou passivement, dans la mesure où tout ce processus était historiquement nécessaire pour qu'elles s'unifient en État. Le degré de conscience historico-politique auquel étaient parvenues progressivement ces forces novatrices dans les diverses phases se mesure précisément à l'aide de ces deux critères et non pas seulement de celui de leur éloignement par rapport aux forces précédemment dominantes. D'ordinaire, on ne recourt qu'à ce critère et on a ainsi une histoire unilatérale ou parfois on n'y comprend rien, comme dans le cas de l'histoire de la péninsule depuis l'ère des Communes. La bourgeoisie italienne n'a pas su unifier le peuple autour d'elle et ce fut la cause de ses défaites et des interruptions dans son développement. Même pendant le Risorgimento, cet égoïsme étroit empêcha une révolution rapide et vigoureuse comme en France. Voilà l'une des questions les plus importantes et l'une des causes des difficultés les plus graves lorsqu'on fait l'histoire des groupes sociaux subalternes et donc de l'histoire (passée) tout court des États.

§<7> *Sources indirectes. Les « Utopies » et les « romans philosophiques »*. On les a étudiés pour l'histoire du développement de la critique politique mais l'un des aspects les plus intéressants à voir est qu'ils reflètent inconsciemment les aspirations les plus élémentaires et les plus profondes des groupes sociaux subalternes, même les plus bas, fût-ce par le truchement du cerveau d'intellectuels dominés par d'autres préoccupations. Ce genre de publications est innombrable si l'on tient compte aussi des livres qui n'ont aucune importance littéraire et artistique, c'est-à-dire si on part du point de vue qu'il s'agit d'un phénomène social. Aussi le premier problème se pose-t-il : la publication en masse (relative) de cette littérature coïncide-t-elle avec des périodes historiques déterminées, avec les symptômes de profonds bouleversements politico-sociaux ? Peut-on dire qu'elle est comme un ensemble de « cahiers de doléances » imprécis et vagues, et d'un type particulier ? Il faut en tout cas observer qu'une partie de cette littérature exprime les intérêts des groupes dominants ou dépossédés et a un caractère rétrograde et réactionnaire. Il serait intéressant d'établir un catalogue de ces livres, « utopies » proprement dites, romans philosophiques, livres qui attribuent à des pays lointains et peu connus mais existants des usages et des institutions déterminés qu'on veut opposer à ceux de son propre pays. *L'Utopie* de Thomas More, *La Nouvelle Atlantide* de Bacon, *L'Île des plaisirs* et la *Salente* de Fénelon (mais *Télémaque* aussi), les *Voyages de Gulliver* de Swift, etc. En Italie, il faut rappeler des textes inachevés, de caractère rétrograde, de Federico De Roberto et de Vittorio Imbriani (« Naufragazia », fragment de roman inédit, avec un avertissement de Gino Doria, dans *Nuova Antologia* du 1er août 1934). […]

---

1. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, *op. cit.*

2. Voir Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, *op. cit*., chap. III.

3. Sur le rapport entre Trotski et Gramsci, voir Frank Rosengarten, « The Gramsci-Trotsky Question (1922-1932) », in *Social Text*, 11, hiver 1984-85.

4. Sur le lien de Gramsci à l'économie, voir Michael Krätke, « Antonio Gramsci's contribution to Critical Economics », in *Historical Materialism*, 19 (3), 2011.

5. Sur la conception gramscienne du fascisme, voir Walter Adamson, « Gramsci's Interpretation of Fascism », in *Journal of the History of Ideas*, 41 (4), 1980.

6. Pour une mise au point, voir Marcus Green, « Gramsci Cannot Speak : Representations and Interpretations of Gramsci's

Concept of the Subaltern », in *Rethinking Marxism*, 14 (3), 2002.

7. Giovanni Giolitti (1841-1928), homme politique très influent dans l'Italie du début du siècle, président du conseil des ministres à plusieurs reprises avant la guerre de 1914, et pour une brève période après.

***** En français dans le texte. *(N.d.E.)*

8. Ce terme vient de Luigi Cadorna (1850-1928), militaire italien.

9. Il s'agit du IVe congrès de la IIIe Internationale (1922), auquel Gramsci participa.

10. Il s'agit de Laurent de Médicis (1449-1492), dit Laurent le Magnifique.

11. Il s'agit de Staline.

12. L'article de Paul Nizan qu'évoque Gramsci s'intitule « Littérature révolutionnaire en France » (1932) ; voir Paul Nizan, *Pour une nouvelle culture*, Paris, Grasset, 1971.

VI. Production et sexualité

Cahier 22 : « Américanisme et fordisme », 1934, § 1, 2, 3, 6, 10, 11, 12, 13, 14, 15

Le cahier 22 intitulé « Américanisme et fordisme » montre à quel point l'analyse économique et celle des « superstructures » sont liées chez Gramsci, au point de se fondre en une seule et même analyse. Le point de départ de Gramsci est le constat selon lequel les méthodes de production et de gestion du travail venues des États-Unis, qu'il est l'un des premiers à nommer « fordisme » – un terme qui connaîtra une large diffusion par la suite, notamment au sein de l'école de la régulation[1] – sont l'objet de vives résistances en Europe, y inclus de la part de certains secteurs des classes dominantes. Le succès du fordisme en Amérique s'explique par le fait qu'il s'agit d'un pays récent, dont la structure sociale est relativement simple. En Europe, l'histoire du capitalisme étant plus longue, le nombre de classes sociales, ainsi que la diversité des rapports susceptibles de s'établir entre elles, sont bien plus importants. De surcroît, bien des classes sociales, dont certaines autrefois hégémoniques, n'exercent plus de fonction économique déterminante. C'est ce que Gramsci appelle d'une formule frappante les « sédimentations visqueusement parasitaires laissées par les phases historiques précédentes ». Comme on l'a vu au chapitre IV lorsque nous évoquions les intellectuels « traditionnels », le fait qu'une classe sociale soit économiquement parasitaire ne signifie pas qu'elle ne joue aucun rôle politique. Gramsci suggère que, du fait de la complexité de sa structure sociale et étatique, l'Europe ne peut être gouvernée que par la technique de l'hégémonie. Aux États-Unis, le problème de l'hégémonie ne s'est pas encore posé dans toute sa plénitude, la domination s'exerçant de manière plus « directe », soit en faisant appel aux intérêts matériels immédiats des travailleurs – c'est la politique des « hauts salaires » de Henry Ford – soit par la force.

Tout système productif doit produire les individus qui lui correspondent, dont le caractère et la personnalité sont adaptés à ses exigences. « [Le phénomène américain] est aussi le plus grand effort collectif réalisé jusqu'à présent pour créer, avec une rapidité inouïe et une conscience du but à atteindre jamais vue dans l'histoire, un type de travailleur et d'homme nouveau. » Nous l'avons vu au chapitre III, la personne est pour Gramsci l'expression de rapports sociaux plus ou moins « discordants ». Lorsque ces rapports évoluent, des transformations profondes sont susceptibles de se produire dans la structure de la personnalité. Ainsi le fordisme suppose-t-il l'apparition d'un « homme nouveau ». Pour que le travailleur soit en mesure de se conformer à la division fordiste du travail, ses instincts doivent être sévèrement régulés, voire réprimés. C'est ce que Gramsci appelle la « régulation de l'instinct sexuel » ou la « lutte contre l'élément animal » en l'homme. Il laisse entendre que toute civilisation implique un degré de répression des instincts, autrement dit que les instincts réprimés par le fordisme ne sont pas « naturels » mais le produit de répressions antérieures. Pour Gramsci, il y a donc une histoire économique et sociale des instincts et de la personnalité. Ces considérations doivent être mises en rapport avec la psychanalyse, que Gramsci évoque dans ce cahier, avec le freudo-marxisme naissant dans les années 1930, ainsi qu'avec les travaux ultérieurs de l'école de Francfort.

Henry Ford – le fondateur des industries automobiles du même nom – s'est toujours intéressé de près à la vie privée de ses salariés. Il a même créé un « corps d'inspecteurs » qui se rendait au domicile des ouvriers pour vérifier leur hygiène et leur mode de consommation. Gramsci montre

que l'alcoolisme (et la prohibition) est un enjeu économique de première importance, puisque sa propagation est susceptible de nuire à la productivité des travailleurs. Le renforcement de la monogamie est lui aussi mis en rapport avec le « nouvel industrialisme », en ce qu'il permet de limiter les distractions et de garantir le repos de l'ouvrier au sein du foyer familial. Les idéologies puritaines, qui apparaissent cycliquement dans l'histoire du capitalisme, sont l'expression dans l'ordre de la conscience des périodes de « rationalisation » du système productif. (Il est intéressant de constater au passage que Gramsci avait connaissance de la traduction italienne de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber.) Ces idéologies font de nécessité vertu, en donnant l'illusion aux individus d'avoir choisi librement un ascétisme qui relève en réalité d'une nécessité du système. À ces périodes puritaines succèdent des « crises de libertinage » qui apparaissent une fois le système productif installé. Bien entendu, la dialectique entre le puritanisme et le libertinage n'affecte pas toutes les classes sociales de la même façon.

Quel est le rôle de l'État dans l'instauration d'un nouveau système productif ? La forme d'État qui correspond au fordisme est ce que Gramsci appelle l' « État libéral », dans le cadre duquel le centre de gravité de la production se trouve dans la société civile. La société civile n'est pas chez Gramsci (contrairement à son sens dans la doctrine libérale) une instance qui s'autorégule spontanément en l'absence de toute intervention de l'État. Il faut un degré élevé d'imbrication de la société civile et de l'État pour que la société civile puisse se constituer en siège de la production. En Europe en général, et en Italie en particulier, l'État encourage toutefois par son action la persistance d'anciennes formes d'accumulation du capital, et la survivance de vieilles classes « parasitaires ». Cette action, rendue nécessaire par un taux de chômage élevé et les risques de troubles sociaux qui l'accompagnent, détourne d'importantes quantités de plus-value du secteur de la production vers celui de l'organisation, dans lequel sont artificiellement créés la plupart de ces emplois. L'État est donc une entité ambivalente. Dans certains cas, il encourage l'installation des nouvelles méthodes productives, dans d'autres il la ralentit.

Gramsci continue à élaborer dans ce cahier la problématique de la division entre le travail manuel et le travail intellectuel, dont nous avons signalé la centralité dans les *Cahiers de prison*. Dans le cadre de sa critique du taylorisme, il compare le travail du copiste médiéval avec celui du typographe, et d'autres professions modernes chargées de la « reproduction des écrits ». Le copiste médiéval a tendance à réécrire le texte qu'il copie. La lenteur de la copie au Moyen Âge rend difficile de faire complètement abstraction du contenu du texte, et le conduit donc – consciemment ou non – à le modifier. Le travail du typographe est beaucoup plus rapide, ce qui permet sa « mécanisation » relative. La qualité de ce travail est fonction de sa capacité à détourner son attention du contenu du texte qu'il compose, si intéressant soit-il. Si son attention se porte sur ce contenu, il ira moins vite dans la composition et commettra davantage d'erreurs. Comme dit Gramsci, un typographe est d'autant plus qualifié qu'il parvient à ne pas s'intéresser aux textes qu'il met en page. Le point crucial est celui-ci : loin de conduire nécessairement à l'abrutissement de l'ouvrier typographe, la mécanisation de son travail est susceptible de conduire à la libération de son esprit. Seuls les gestes productifs sont mécanisés. Or, en devenant mécaniques, ils permettent au travailleur de laisser libre cours à ses pensées, lesquelles sont susceptibles de devenir « peu conformistes », comme dit Gramsci. L'objectif taylorien de réduire le travailleur à l'état de « singe savant » est donc condamné d'avance, puisque plus la mécanisation du travail progresse, plus progresse également la libération de l'esprit du travailleur.

Cahier 22

§<1> Série de problèmes devant être examinés dans cette rubrique générale et un peu conventionnelle « Américanisme et fordisme », compte tenu de ce fait, fondamental, que leurs solutions ne peuvent être envisagées et tentées que dans le cadre nécessaire des conditions contradictoires de la société moderne, ce qui détermine des complications, des positions absurdes, des crises économiques et morales à tendance souvent catastrophique, etc. On peut dire de façon générale que l'américanisme et le fordisme résultent de la nécessité immanente de parvenir à l'organisation d'une économie programmée, et que les différents problèmes examinés devraient être les maillons de la chaîne et marquer le passage, précisément, du vieil individualisme économique à l'économie programmée : ces problèmes sont engendrés par les diverses formes de résistances que rencontre sur son chemin le processus de développement, résistances provenant des difficultés inhérentes à la *societas rerum* et à la *societas hominum*. Lorsque telle ou telle force sociale lance une initiative dans le sens du progrès, cela n'est pas sans entraîner des conséquences fondamentales : les forces subalternes, qui devraient être « manipulées » et rationalisées en vue des nouveaux objectifs, résistent nécessairement. Mais certains secteurs des forces dominantes, ou tout au moins alliés aux forces dominantes, résistent eux aussi. La prohibition qui, aux États-Unis était une condition nécessaire au développement du nouveau type de travailleur conforme à une industrie fordisée, a été abandonnée à cause de l'opposition de forces marginales, encore arriérées, et certes pas à cause des industriels ou des ouvriers. Etc.

Énumération de quelques-uns des problèmes les plus importants ou intéressants d'un point de vue essentiel, même si à première vue ils ne semblent pas de premier plan : 1) remplacement de la caste ploutocratique actuelle par un nouveau mécanisme d'accumulation et de distribution du capital financier, directement fondé sur la production industrielle ; 2) problème sexuel ; 3) savoir si l'américanisme pourrait constituer une « époque » historique, c'est-à-dire s'il pourrait déterminer un type de développement graduel analogue à celui des « révolutions passives » du siècle dernier, que nous avons examinées ailleurs, ou si au contraire il ne représente qu'une accumulation fragmentaire d'éléments destinés à provoquer une « explosion », c'est-à-dire un bouleversement de type français ; 4) problème de la « rationalisation » de la composition démographique européenne ; 5) question de savoir si le développement doit trouver son point de départ au cœur du monde industriel et productif, ou s'il peut être produit de l'extérieur, par l'élaboration prudente et à grande échelle d'une armature juridique formelle qui orienterait de l'extérieur les développements nécessaires de l'appareil de production ; 6) problème dit des « hauts salaires » payés par l'industrie fordisée et rationalisée ; 7) le fordisme comme ultime tentative s'inscrivant dans le processus par lequel l'industrie cherche à dépasser la loi de la baisse tendancielle du taux de profit ; 8) la psychanalyse (son énorme diffusion pendant l'après-guerre) comme expression du renforcement de la coercition morale exercée par l'appareil étatique et social sur les individus, et des crises morbides engendrées par cette coercition ; 9) le Rotary Club et la franc-maçonnerie ; 10) […][2]

§<2> *Rationalisation de la composition démographique européenne*. En Europe, les diverses tentatives pour introduire certains éléments de l'américanisme et du fordisme sont le fait de la vieille caste ploutocratique qui voudrait concilier ce qui, jusqu'à preuve du contraire, paraît inconciliable, à savoir la vieille structure sociale et démographique de l'Europe, désormais

anachronique, et la forme très moderne de production et de mode de travail proposée par le type américain le plus perfectionné, l'industrie de Henry Ford. Voilà pourquoi l'introduction du fordisme rencontre tant de résistances « intellectuelles » et « morales » et se produit sous des formes particulièrement brutales et insidieuses, moyennant la coercition la plus extrême. Bref, l'Europe voudrait à la fois, comme l'autre, son tonneau plein et sa femme saoule : recueillir tous les bénéfices que produit le fordisme dans l'économie de concurrence, et conserver en même temps l'armée de parasites qui, en dévorant des masses énormes de plus-value, grèvent les coûts initiaux et abaissent le pouvoir de concurrence sur le marché international. Il faut donc étudier attentivement la réaction européenne devant l'américanisme : cette analyse fera ressortir plus d'un élément nécessaire pour comprendre la situation actuelle d'une série d'États du Vieux Continent et les événements politiques de l'après-guerre.

Sous sa forme la plus achevée, l'américanisme requiert une condition préalable dont les Américains qui ont traité de ces problèmes ne se sont pas occupés, parce que cette condition existe « naturellement » en Amérique : on peut l'appeler « une composition démographique rationnelle », et elle consiste en ce qu'il n'existe pas de classes numériquement importantes qui n'aient une fonction essentielle dans le monde de la production, c'est-à-dire pas de classes absolument parasitaires. La « tradition », la « civilisation » européenne, se caractérise précisément, au contraire, par l'existence de ce genre de classes, créées par la « richesse » et la « complexité » de l'histoire passée, qui a laissé un tas de sédimentations passives à la suite de phénomènes tels que la saturation et la fossilisation du personnel d'État et des intellectuels, du clergé et des propriétaires terriens, du commerce de rapine et de l'armée, d'abord de métier puis de conscription, mais restée professionnelle par son encadrement. On peut même dire que plus l'histoire d'un pays est ancienne, plus sont nombreuses et pesantes ces sédimentations de masses fainéantes et inutiles, qui vivent du « patrimoine » de leurs « ancêtres », retraités de l'histoire économique. Une statistique de ces éléments économiquement passifs (au sens social du terme) est très difficile à faire, parce qu'il est impossible de trouver une « rubrique » permettant de les définir en vue d'une recherche directe ; on peut trouver indirectement des indications éclairantes, par exemple dans l'existence de formes particulières de la vie nationale.

Parmi ces indices, l'importance numérique de grandes et moyennes (et petites aussi) agglomérations de type urbain sans industrie (sans usines) en est un des plus significatifs. […]

L'Amérique n'a pas de grandes « traditions historiques et culturelles » mais elle n'est pas non plus accablée par cette chape de plomb : c'est là une des raisons principales – sûrement plus importante que sa soi-disant richesse naturelle – de sa formidable accumulation de capitaux, et cela malgré un niveau de vie supérieur, dans les classes populaires, au niveau européen. L'absence de ces sédimentations visqueusement parasitaires laissées par les phases historiques précédentes, a fourni une base saine à l'industrie et surtout au commerce, et elle permet de réduire toujours plus la fonction économique représentée par les transports et par le commerce à une activité réellement subordonnée à la production, jusqu'à tenter même d'absorber ces activités dans l'activité productive (cf. les expériences faites par Ford et les économies réalisées par son entreprise grâce à la gestion directe du transport et du commerce des marchandises produites, économies qui ont influé sur les coûts de production, c'est-à-dire ont permis de meilleurs salaires et des prix de vente plus bas). Comme ces conditions préliminaires existaient, déjà rationalisées par le développement historique, il a été relativement facile de rationaliser la production et le travail, en combinant habilement la force (destruction du syndicalisme ouvrier à base territoriale) et la persuasion (hauts salaires, avantages sociaux divers, propagande idéologique et politique très habile) et en réussissant à centrer toute la vie du pays sur la production. L'hégémonie part de

l'usine et elle n'a besoin, pour s'exercer, que du concours d'un nombre limité d'intermédiaires professionnels de la politique et de l'idéologie. […]

En Amérique, la rationalisation a déterminé la nécessité d'élaborer un nouveau type humain, conforme au nouveau type de travail et de procès de production : cette élaboration n'en est encore qu'à sa phase initiale et donc (en apparence) idyllique. On en est encore à la phase de l'adaptation psychophysique à la nouvelle structure industrielle, et cela grâce aux hauts salaires ; on n'a vu apparaître encore (avant la crise de 1929), si ce n'est, peut-être, de façon sporadique, aucune floraison « supertructurelle », c'est-à-dire qu'on n'a pas encore posé le problème fondamental de l'hégémonie. La lutte a lieu avec des armes empruntées au vieil arsenal européen et abâtardies plus encore, donc encore « anachroniques » par rapport au développement des « choses ». La lutte qui se déroule en Amérique (telle que Philip la décrit) est encore une lutte pour la propriété du métier, contre la « liberté industrielle », c'est-à-dire semblable à celle qui s'est déroulée en Europe au XVIII^e^ siècle, il est vrai dans d'autres conditions. Le syndicat ouvrier américain est plus une expression corporative de la propriété des métiers qualifiés qu'autre chose, et en ce sens sa liquidation, réclamée par les industriels, a un aspect « progressiste ». L'absence de cette phase historique européenne marquée, jusque dans le domaine économique, par la Révolution française, a laissé les masses populaires américaines à l'état brut : il faut ajouter à cela l'absence d'homogénéité nationale, le mélange des cultures-races, le problème noir. […]

§<3> *Quelques aspects de la question sexuelle*. Obsession de la question sexuelle et dangers de cette obsession. Tous les auteurs de « projets » mettent au premier plan le problème sexuel et le résolvent « candidement ». Il faut souligner que dans les « utopies » la question sexuelle a une large part, souvent prépondérante (la remarque de Croce, qui dit que les solutions de Campanella dans la *Cité du Soleil* ne peuvent pas s'expliquer par les besoins sexuels des paysans calabrais, est inepte). Ce sont les instincts sexuels qui ont subi la plus forte répression de la part de la société en développement ; leur « régulation », par les contradictions auxquelles elle donne lieu et les perversions qu'on lui attribue, paraît la plus « antinaturelle » et, par suite dans ce domaine les références à la « nature » sont plus fréquentes. La littérature « psychanalytique » est elle aussi un mode de critique de la réglementation des instincts sexuels, d'un point de vue analogue parfois à la « philosophie des Lumières », avec la création d'un nouveau mythe du « sauvage » fondé sur le sexe (y compris les rapports entre parents et enfants).

Écart, dans ce domaine, entre la ville et la campagne, mais pas du tout dans un sens idyllique pour la campagne, où ont lieu les crimes sexuels les plus monstrueux et les plus nombreux, où la zoophilie et la pédérastie sont très répandues. Dans l'enquête parlementaire de 1911 sur le Midi, il est dit que dans les Abruzzes et la Basilicate (où le fanatisme religieux, le patriarcat, sont le plus forts, et où l'influence des idées citadines est la plus faible, au point que dans les années 1919-1920, d'après Serpieri, il n'y a même pas eu d'agitation paysanne), on trouve l'inceste dans 30 % des familles, et la situation ne paraît pas avoir changé jusqu'à ces dernières années.

La sexualité comme fonction reproductrice et comme « sport » : l'idéal esthétique de la femme oscille entre la « reproductrice » et le « bibelot ». Mais il n'y a pas qu'en ville que la sexualité est devenue un « sport » ; les proverbes populaires : « l'homme est chasseur, la femme est tentatrice », « celui qui n'a pas mieux, couche avec sa femme », etc., prouvent la diffusion de cette conception sportive même à la campagne et dans les rapports sexuels entre individus de même classe.

La fonction économique de la reproduction : elle n'est pas seulement un fait général, qui

intéresse toute la société dans son ensemble, et qui nécessite une certaine proportion entre les divers âges en vue de la production et de l'entretien de la partie passive de la population (passive pour des raisons normales : âge, invalidité, etc.) ; c'est aussi un fait « moléculaire », qui se passe à l'intérieur des agrégats économiques les plus petits comme la famille. L'expression « bâton de vieillesse » montre la conscience instinctive du besoin économique d'un certain rapport entre jeunes et vieux dans tout le champ social. Le spectacle des mauvais traitements infligés, dans les villages, aux vieux et aux vieilles sans descendance, pousse les couples à désirer une progéniture (le proverbe selon lequel « une mère élève cent enfants et cent enfants ne soutiennent pas une mère » illustre un autre aspect du problème) : les vieillards sans enfants, dans les classes populaires, sont traités comme les « bâtards ».

Les progrès de l'hygiène, qui ont élevé la longévité moyenne de la vie humaine, posent toujours plus la question sexuelle comme un aspect fondamental et autonome du problème économique, ce qui pose par suite des problèmes complexes de type « superstructurel ». L'augmentation de la moyenne de vie en France, avec une faible natalité et la nécessité de faire fonctionner un appareil de production très riche et complexe, pose déjà quelques problèmes liés au problème national : les vieilles générations se trouvent dans un rapport de plus en plus anormal avec les jeunes générations appartenant à la même culture nationale, et les masses laborieuses se gonflent d'éléments étrangers immigrés qui modifient la base : on voit déjà apparaître, comme en Amérique, une certaine division du travail (métiers qualifiés pour les indigènes, ainsi que les fonctions de direction et d'organisation ; métiers non qualifiés pour les immigrés).

Un rapport semblable, mais lourd de conséquences antiéconomiques, existe dans toute une série d'États entre les villes industrielles à basse natalité et la campagne prolifique : la vie de l'industrie réclame un apprentissage général, un processus d'adaptation psycho-physique à des conditions particulières de travail, de nutrition, d'habitation, de mœurs, etc. qui n'est pas quelque chose d'inné, de « naturel », mais doit être acquis, alors que les caractères urbains acquis se transmettent par hérédité ou sont absorbés au cours de l'enfance et de l'adolescence. Ainsi la basse natalité urbaine exige-t-elle une dépense ininterrompue et importante pour assurer l'apprentissage de ceux qui ne cessent d'arriver en ville et elle implique une modification incessante de la composition sociale et politique de la ville, ce qui modifie perpétuellement les bases sur lesquelles repose l'hégémonie.

Le problème éthico-civil le plus important qui soit lié au problème sexuel est celui de la formation d'une nouvelle personnalité féminine : tant que la femme n'aura pas atteint non seulement une indépendance réelle vis-à-vis de l'homme, mais aussi une nouvelle façon de se concevoir elle-même, et de concevoir son rôle dans les rapports sexuels, le problème sexuel demeurera chargé de caractères malsains et il faudra être prudent dans toute innovation législative. Toute crise de coercition unilatérale dans le domaine sexuel entraîne par elle-même un déchaînement « romantique » qui peut être aggravé par l'abolition de la prostitution légale et organisée. Tous ces éléments compliquent et rendent très difficile toute réglementation du fait sexuel et toute tentative de créer une nouvelle éthique sexuelle qui serait conforme aux nouvelles méthodes de production et de travail. Par ailleurs il est nécessaire de procéder à cette réglementation et à la création d'une nouvelle éthique. Il faut remarquer que les industriels (Ford en particulier) se sont intéressés aux rapports sexuels de leurs employés et en général à l'organisation générale de leurs familles ; l'aspect « puritain » revêtu par cet intérêt (comme dans le cas de la prohibition) ne doit pas induire en erreur ; la vérité est que le nouveau type d'homme que réclame la rationalisation de la production et du travail ne peut se développer tant que

l'instinct sexuel n'a pas été réglementé conformément à ce type, et n'a pas été lui aussi rationalisé.

§<6> *Autarcie financière de l'industrie*. […] Les faiblesses majeures de Fovel[3] résident en ceci qu'il néglige la fonction économique que l'État a toujours eue en Italie à cause de la défiance des épargnants vis-à-vis des industriels, et le fait que l'orientation corporative n'est pas née des exigences d'un changement des conditions techniques de l'industrie et d'une nouvelle politique économique, mais bien plutôt des exigences d'une police économique, exigences aggravées par la crise de 1929 et encore actuelles. En réalité les ouvriers italiens, que ce soit en tant qu'individus ou comme syndicats, ne se sont jamais opposés, ni activement ni par résistance passive, aux innovations qui tendraient à une diminution des coûts, à la rationalisation du travail, à l'introduction d'automatismes plus perfectionnés et d'organisations techniques de l'entreprise plus perfectionnées. Bien au contraire. C'est ce qui s'est passé en Amérique, et cela a entraîné la semi-liquidation des syndicats libres et leur remplacement par un système d'organisations ouvrières d'entreprises isolées (entre elles). En Italie au contraire, toutes les tentatives, mêmes modestes et timides, pour faire de l'usine un centre d'organisation syndicale (voir le problème des « fiduciaires ») ont été âprement combattues et résolument anéanties. Une analyse approfondie de l'histoire italienne avant 1922 et même avant 1926, qui ne se laisserait pas prendre aux mirages du carnaval extérieur mais saurait saisir les motifs profonds du mouvement ouvrier, doit amener à la conclusion objective que ce sont justement les ouvriers qui ont été les porteurs des exigences industrielles les plus neuves et les plus modernes, et qui les ont affirmées à leur façon avec acharnement. On peut dire même que quelques industriels ont compris ce mouvement et ont cherché à l'accaparer (c'est ainsi qu'il faut expliquer la tentative faite par Agnelli pour absorber *L'Ordine Nuovo* et son école dans le complexe Fiat, et pour instituer ainsi une école d'ouvriers et de techniciens spécialisés en vue d'une réorganisation industrielle et du travail au moyen de systèmes « rationalisés » : l'Y.M.C.A. a essayé d'ouvrir des cours d'« américanisme » abstrait, mais, en dépit des fortes sommes dépensées, les cours ont échoué).

À part ces considérations, il se présente une autre série de problèmes : le mouvement corporatif existe et, sous certains aspects, les réalisations juridiques déjà advenues ont créé les conditions formelles dans lesquelles une réorganisation technico-économique peut se réaliser sur une grande échelle, car les ouvriers ne peuvent ni s'y opposer ni lutter pour en devenir eux-mêmes les porte-drapeaux. L'organisation corporative peut devenir la forme de cette réorganisation, mais voilà la question : va-t-on assister à l'une de ces « ruses de la Providence » à la Vico, par lesquelles les hommes, sans se le proposer et sans le vouloir, obéissent aux impératifs de l'histoire ? Pour l'instant, on est tenté d'en douter. L'élément négatif, la « police économique », l'a emporté jusqu'à présent sur l'élément positif qui est l'exigence d'une nouvelle politique économique visant à renouveler, en la modernisant, la structure économico-sociale de la nation, même dans le cadre du vieil industrialisme. La forme juridique possible en est l'une des conditions, mais pas la seule et même pas la plus importante : elle est seulement la plus importante des conditions immédiates. L'américanisation exige un milieu donné, une structure sociale donnée (ou la volonté résolue de la créer) et un certain type d'État. Cet État est l'État libéral, non pas au sens de libéralisme douanier ou de liberté politique effective, mais au sens plus fondamental de la libre initiative et de l'individualisme économique qui parvient avec ses moyens propres, en tant que « société civile », par son développement historique même, au régime de la concentration industrielle et du monopole. La disparition du type semi-féodal du rentier est en Italie l'une des conditions majeures de la réorganisation industrielle (c'est, en

partie, la réorganisation elle-même), ce n'est pas une conséquence. La politique économico-financière de l'État est l'instrument de cette disparition : amortissement de la dette publique, caractère nominatif des titres, augmentation de la fiscalité directe par rapport à la fiscalité indirecte dans les rentrées de l'État. Il ne semble pas que cela soit, ou doive devenir, l'orientation de la politique financière. Au contraire, l'État crée de nouveaux rentiers, c'est-à-dire qu'il encourage les vieilles formes d'accumulation parasitaire de l'épargne et tend à créer des cadres sociaux fermés. En réalité, jusqu'à présent, la politique corporative a eu pour fonction de soutenir des positions menacées dans les classes moyennes, et non d'éliminer celles-ci, et elle devient toujours plus, au bénéfice des intérêts constitués sur l'ancienne base, une machine à conserver ce qui existe tel qu'il est, et non un ressort de propulsion. Pourquoi ? Parce que l'organisation corporative est liée aussi au chômage : elle garantit à ceux qui ont un emploi un certain minimum vital qui, dans le cas de la libre concurrence, s'écroulerait lui aussi, provoquant de graves bouleversements sociaux ; et elle crée des emplois d'un type nouveau : dans l'organisation, et non dans la production, pour les chômeurs des classes moyennes. Il reste toujours une issue : la politique corporative, née dans une situation aussi délicate, dont il faut à tout prix préserver l'équilibre essentiel, pour éviter une gigantesque catastrophe, pourrait procéder par étapes très lentes, presque insensibles, qui modifieraient la structure sociale sans secousses brutales : un enfant, si étroitement qu'il soit langé, se développe et grandit quand même. Et c'est pourquoi il serait intéressant de savoir si Fovel ne représente que lui-même ou s'il est le représentant de forces économiques qui cherchent, à tout prix, leur voie. En tout cas, un tel processus serait si long et rencontrerait tant de difficultés qu'entre-temps de nouveaux intérêts peuvent se constituer et s'opposer avec ténacité à son développement, jusqu'à le briser net.

§<10> *« Animalité » et industrialisme*. L'histoire de l'industrialisme a toujours été (et le devient aujourd'hui sous une forme plus accentuée et rigoureuse) une lutte continuelle contre l'élément « animal » de l'homme, un processus ininterrompu, souvent douloureux et sanglant, de soumission des instincts (naturels, c'est-à-dire animaux et primitifs) à des normes et à des habitudes d'ordre, d'exactitude, de précision toujours nouvelles, plus complexes et rigides, destinées à rendre possibles les formes toujours plus complexes de vie collective qui sont la conséquence nécessaire du développement de l'industrialisme. Cette lutte est imposée de l'extérieur, et jusqu'à présent les résultats obtenus, quoique d'une grande valeur pratique et immédiate, sont pour la plupart purement mécaniques, ils ne sont pas devenus « une seconde nature ». Mais tout mode de vie nouveau, pendant la période où la lutte contre l'ancien mode de vie s'impose, n'a-t-il pas toujours été pour un certain temps le résultat d'une compression mécanique ? Les instincts qu'il faut dépasser aujourd'hui comme encore trop « animaux » n'ont-ils pas été eux-mêmes, en réalité, un progrès notable sur les précédents, encore plus primitifs : qui pourrait décrire le « coût », en vies humaines et en douloureuses soumissions des instincts, du passage du nomadisme à la vie sédentaire et agricole ? Même chose pour les premières formes d'attachement à la glèbe et au métier, etc. Jusqu'à présent, tous les changements dans la façon d'être et de vivre se sont produits par coercition brutale, c'est-à-dire à travers la domination d'un groupe social sur toutes les forces productives de la société : la sélection ou « éducation » de l'homme, en vue de l'adapter à de nouveaux types de civilisation, c'est-à-dire aux nouvelles formes de production et de travail, s'est faite en employant des brutalités inouïes, en jetant les faibles et les réfractaires dans l'enfer des sous-classes, ou en les éliminant tout à fait. À chaque apparition de nouveaux types de civilisation, ou dans le cours du processus de développement, il y a eu des crises. Mais qui s'est trouvé impliqué dans ces crises ? Non pas les

masses laborieuses, mais les classes moyennes et une fraction de la classe dominante elle-même, qui avaient elles aussi ressenti la pression coercitive, laquelle s'exerçait nécessairement dans tout le champ social. Les crises de *libertinage* ont été nombreuses : chaque période historique en a connu une. Quand la pression coercitive s'exerce sur tout l'ensemble social (et cela arrive en particulier après la fin de l'esclavage et l'avènement du christianisme), on voit se développer des idéologies puritaines qui donnent l'apparence de la persuasion et du consensus à l'usage intrinsèque de la force : mais une fois le résultat atteint, au moins dans une certaine mesure, la pression se brise (cette fracture se manifeste historiquement de façons très diverses, comme il est naturel, parce que la pression a toujours revêtu des formes originales, souvent personnelles, elle a pu s'identifier à un mouvement religieux, elle a créé son propre appareil qui s'est assimilé à certaines couches ou castes sociales, elle a pris le nom de Cromwell ou de Louis XV, etc.) et alors arrive la crise de libertinage (la crise française après la mort de Louis XIV, par exemple, ne peut être comparée à la crise américaine après l'avènement de Roosevelt, pas plus que la prohibition et son cortège de banditisme n'ont de précédents dans l'histoire etc.). Cette crise n'affecte cependant les masses laborieuses que superficiellement, ou bien les touche indirectement parce qu'elle déprave leurs femmes : ces masses en effet, ou bien ont déjà acquis les habitudes et les mœurs nécessitées par les nouveaux systèmes de vie et de travail, ou bien continuent à ressentir la pression coercitive, en raison des nécessités élémentaires de leur existence (l'antiprohibitionnisme lui-même n'a pas été voulu par les ouvriers, et la corruption entraînée par la contrebande et le banditisme était répandue dans les classes supérieures).

Après la guerre on a assisté à une crise des mœurs d'une extension et d'une profondeur inouïes, mais c'était la réaction contre une forme de coercition imposée non pour créer des habitudes conformes à une nouvelle forme de travail, mais par les nécessités, conçues certes comme transitoires, de la vie de guerre et de tranchées. Cette pression a réprimé surtout les instincts sexuels, même normaux, chez de grandes masses de jeunes, et la crise qui a éclaté au moment du retour à la vie normale a été rendue plus violente par la disparition de tant de mâles, et par un déséquilibre permanent dans le rapport numérique entre individus des deux sexes. Les institutions liées à la vie sexuelle ont été fortement secouées et de nouvelles formes d'utopie éclairée se sont développées dans le problème sexuel. La crise a été (et est encore) rendue plus violente par le fait qu'elle a touché toutes les couches de la population et qu'elle est entrée en conflit avec les impératifs des nouvelles méthodes de travail (taylorisme et rationalisation en général). Ces nouvelles méthodes demandent une discipline rigide des instincts sexuels (du système nerveux), c'est-à-dire un renforcement de la « famille » au sens large (et non de telle ou telle forme de système familial), de la réglementation et de la stabilité des rapports sexuels.

Il faut insister sur le fait que dans le domaine sexuel, le facteur idéologique le plus dépravant et « régressif » est la conception éclairée et libertaire propre aux classes non étroitement liées au travail productif, et qui de ces classes se propage aux classes laborieuses. Cet élément devient encore plus grave si dans un État les masses laborieuses ne subissent plus la pression coercitive d'une classe supérieure, si les nouvelles habitudes et attitudes psycho-physiques liées aux nouvelles méthodes de production et de travail doivent être acquises par la persuasion réciproque ou par une conviction proposée et acceptée individuellement. Il peut se créer peu à peu une situation à double fond, un conflit interne entre l'idéologie « verbale » qui reconnaît les nécessités nouvelles, et la pratique « animale » réelle qui empêche les corps physiques d'acquérir effectivement les nouvelles aptitudes. Dans ce cas il se crée ce qu'on peut appeler une situation d'hypocrisie sociale totalitaire. Pourquoi totalitaire ? Dans les autres situations les couches populaires sont contraintes d'observer la « vertu » ; celui qui la prêche ne l'observe pas, tout en

lui rendant hommage en paroles, et par suite l'hypocrisie est propre à des couches, elle n'est pas totale ; cela ne peut pas durer, certes, et provoquera une crise de libertinage ; mais ce sera au moment où les masses auront déjà assimilé la « vertu », dans des habitudes permanentes ou presque, c'est-à-dire avec de moins en moins d'oscillations. En revanche, quand il n'y a pas pression coercitive d'une classe supérieure, la « vertu » est affirmée de façon générique, mais elle n'est pas observée, que ce soit par conviction ou par coercition, voilà pourquoi il n'y aura pas acquisition des aptitudes psychophysiques nécessaires aux nouvelles méthodes de travail. La crise peut devenir « permanente », c'est-à-dire avec la perspective d'une catastrophe, puisque seule la coercition pourra définir la vertu, une coercition d'un type nouveau, dans la mesure où elle sera exercée par l'élite d'une classe sur sa propre classe, ce qui ne peut être qu'une autocoercition, à savoir une autodiscipline. (Alfieri se faisant attacher à sa chaise[4].) En tout cas, ce qui peut s'opposer à cette fonction des élites, c'est la conception « éclairé » et libertaire dans le domaine des rapports sexuels ; lutter contre cette conception, cela veut dire précisément créer les élites nécessaires pour accomplir la tâche historique, ou tout au moins les développer afin que leur fonction s'étende à toutes les sphères de l'activité humaine.

§<11> *Rationalisation de la production et du travail*. La tendance de Léon Davidovitch était étroitement liée à cette série de problèmes, ce qu'on n'a pas assez bien mis en lumière, me semble-t-il. Son contenu essentiel, de ce point de vue, consistait en une volonté « trop » résolue (donc non rationalisée) de donner la suprématie, dans la vie nationale, à l'industrie et aux méthodes industrielles, d'accélérer, par des moyens de coercition extérieurs, la discipline et l'ordre dans la production, d'adapter les mœurs aux nécessités du travail. Vu l'orientation générale donnée par cette tendance à tous les problèmes, elle devait nécessairement déboucher sur une forme de bonapartisme, d'où la nécessité inexorable de l'anéantir. Ses préoccupations étaient justes, mais les solutions pratiques étaient profondément erronées : c'est dans ce déséquilibre entre théorie et pratique que résidait le danger, qui d'ailleurs s'était déjà manifesté auparavant, en 1920. Le principe de la coercition, directe et indirecte, dans l'organisation de la production et du travail, est juste (cf. le discours prononcé contre Martov et recueilli dans le volume sur le *Terrorisme*), mais la forme revêtue par ce principe était erronée : le modèle militaire était devenu un préjugé funeste et les armées du travail échouèrent. Intérêt de Léon Davidovitch pour l'américanisme ; ses articles, ses enquêtes sur le « byt »[5] et sur la littérature, activités plus liées entre elles qu'il ne pouvait le sembler, puisque les nouvelles méthodes de travail sont indissociables d'une nouvelle façon de vivre, de penser et de sentir la vie : on ne peut obtenir des succès dans un domaine sans obtenir des résultats tangibles dans l'autre.

En Amérique la rationalisation du travail et la prohibition sont indubitablement liées : les enquêtes des industriels sur la vie privée des ouvriers, les services d'inspection créés par certaines entreprises pour contrôler la « moralité » des ouvriers sont des nécessités de la nouvelle méthode de travail. Ceux qui riraient de ces initiatives (même si elles ont échoué) et ne verraient en elles qu'une manifestation hypocrite de « puritanisme », s'interdiraient toute possibilité de comprendre l'importance, la signification et la *portée objective* du phénomène américain, qui est *aussi* le plus grand effort collectif réalisé jusqu'à présent pour créer, avec une rapidité inouïe et une conscience du but à atteindre jamais vue dans l'histoire, un type de travailleur et d'homme nouveau. L'expression « conscience du but » peut paraître pour le moins divertissante à qui se souvient de la phrase de Taylor sur le « singe savant ». Taylor exprime en effet avec un cynisme brutal le but de la société américaine : développer au plus haut degré chez le travailleur les attitudes machinales et automatiques, briser l'ancien lien psycho-physique du travail

professionnel qualifié qui réclamait une certaine participation active de l'intelligence, de l'imagination, de l'initiative du travailleur, et réduire les opérations productives au seul aspect physique machinal. Mais en réalité il ne s'agit pas là de nouveautés originales : il s'agit seulement de la phase la plus récente d'un long processus qui a commencé dès la naissance de l'industrialisme, phase qui est seulement plus intense que les précédentes et se manifeste sous des formes plus brutales, mais qui sera elle aussi dépassée par la création d'un nouveau lien psycho-physique d'un type différent des précédents, et indubitablement d'un type *supérieur*. Il se produira inéluctablement une sélection forcée, une partie de la vieille classe laborieuse sera éliminée sans pitié du monde du travail et peut-être du monde *tout court**.

De ce point de vue, il faut étudier les initiatives « puritaines » des industriels américains type Ford. Il est certain qu'ils ne se préoccupent pas de l'« humanité », de la « spiritualité » du travailleur, lesquelles sont immédiatement anéanties. Cette « humanité et spiritualité » ne peut nécessairement se réaliser que dans le monde de la production et du travail, dans la « création » productive ; elle était très élevée chez l'artisan, chez le « démiurge », quand la personnalité du travailleur se reflétait tout entière dans l'objet créé, quand le lien entre l'art et le travail était encore très fort. Mais c'est justement contre cet « humanisme » que lutte le nouvel industrialisme. Les initiatives « puritaines » ont pour seule fin de conserver, hors du travail, un certain équilibre psycho-physique qui empêche l'écroulement physiologique du travailleur, pressuré par la nouvelle méthode de production. Un tel équilibre ne peut être que purement extérieur et mécanique, mais il pourra devenir intérieur s'il est proposé par le travailleur lui-même et non imposé du dehors, par une nouvelle forme de société, avec des moyens appropriés et originaux. L'industriel américain se préoccupe d'entretenir la continuité de l'efficacité physique du travailleur, de son efficacité musculaire-nerveuse : il est de son intérêt d'avoir une équipe de travail stable, un complexe toujours homogène, parce que le complexe humain (le travailleur collectif) d'une entreprise est lui aussi une machine que l'on ne doit pas trop souvent démonter, et dont on ne doit pas trop souvent renouveler les pièces sous peine de pertes énormes. Ce qu'on appelle haut salaire dépend de cette nécessité : c'est l'instrument pour sélectionner des ouvriers adaptés au système de production et de travail et pour les conserver durablement. Mais le haut salaire est à double tranchant : il faut que le travailleur dépense « rationnellement » ce salaire plus abondant, pour entretenir, renouveler et si possible accroître sa force musculaire-nerveuse, et non pour la détruire ou l'entamer. C'est ainsi que la lutte contre l'alcool, le plus dangereux agent de destruction des forces de travail, devient une fonction de l'État. Il est possible que d'autres luttes « puritaines » deviennent fonction d'État, si l'initiative privée des industriels se révèle insuffisante ou si une crise de moralité trop profonde et étendue se déchaîne dans les masses laborieuses, ce qui pourrait se produire à la suite d'une crise de chômage durable et étendue. Au problème de l'alcool est lié le problème sexuel : l'abus et l'irrégularité des fonctions sexuelles est, après l'alcoolisme, l'ennemi le plus dangereux des énergies nerveuses et l'on sait communément que le travail « obsédant » provoque une dépravation alcoolique et sexuelle. Les tentatives de Ford pour intervenir, au moyen d'un corps d'inspecteurs, dans la vie privée de ses employés et de contrôler leurs dépenses et leur mode de vie, sont un indice de ces tendances encore « privées » ou latentes, qui peuvent devenir, à un moment donné, idéologie d'État, se greffant sur le puritanisme traditionnel, c'est-à-dire se présentant comme un retour à la morale des pionniers, au « vrai » américanisme, etc. Dans ce domaine, le fait le plus notable du phénomène américain est l'écart qui s'est creusé et qui ira s'accentuant toujours plus, entre la moralité (les mœurs) des travailleurs et celle d'autres couches de la population. La prohibition a déjà donné un exemple de cet écart. Qui consommait l'alcool introduit en contrebande aux

U.S.A. ? L'alcool était devenu une marchandise de grand luxe, et même les plus hauts salaires ne pouvaient en permettre la consommation dans de larges couches des masses laborieuses : celui qui est salarié, avec un horaire fixe, n'a pas de temps à consacrer à la recherche de l'alcool, il n'a pas de temps à consacrer au sport qui consiste à tourner les lois. La même remarque peut être faite pour la sexualité. La « chasse à la femme » demande trop de « *loisirs** » ; ce qui arrive dans les villages paysans se répétera, sous une autre forme, chez l'ouvrier de type nouveau. La relative fixité des unions sexuelles paysannes est étroitement liée au système de travail de la campagne. Le paysan, qui rentre le soir chez lui après une longue journée de labeur, veut la *Venerem facilem parabilemque* d'Horace : il n'a aucune aptitude à ronronner autour de femmes de hasard ; il aime sa femme, qui est là, à sa portée, qui ne fera pas de minauderies et ne demandera pas qu'on lui joue la comédie de la séduction et du stupre pour être possédée. Il semblerait, ainsi, que la fonction sexuelle se mécanise, mais en réalité il s'agit de l'apparition d'une nouvelle forme d'union sexuelle, sans les couleurs « éblouissantes » des oripeaux romantiques propres au petit bourgeois et au *bohémien** désœuvré. Il apparaît clairement que le nouvel industrialisme exige la monogamie, exige que l'homme-travailleur ne gaspille pas ses énergies nerveuses dans la recherche désordonnée et excitante de la satisfaction sexuelle occasionnelle : l'ouvrier qui se rend au travail après une nuit de « débauche » n'est pas un bon travailleur, l'exaltation passionnelle ne peut s'accorder avec les mouvements chronométrés des gestes productifs liés aux automatismes les plus poussés. Cet ensemble de compressions et de coercitions directes et indirectes exercées sur la masse obtiendra sans aucun doute des résultats, et l'on verra apparaître une nouvelle forme d'union sexuelle dont le trait caractéristique et fondamental semble devoir être la monogamie et la relative stabilité. Il serait intéressant de connaître les statistiques sur les phénomènes de déviation par rapport aux coutumes sexuelles officiellement encouragées aux États-Unis, phénomènes analysés par groupes sociaux : en général on s'apercevra que c'est surtout dans les classes supérieures que les divorces sont nombreux.

Cet écart de moralité entre les masses laborieuses et des éléments toujours plus nombreux des classes dirigeantes, aux États-Unis, semble être un des phénomènes les plus intéressants, et riches de conséquences. Il y a peu de temps encore, le peuple américain était un peuple de travailleurs : la « vocation laborieuse » n'était pas un trait inhérent aux seules classes ouvrières, mais c'était une qualité propre aussi aux classes dirigeantes. Le fait qu'un milliardaire continuât à être actif jusqu'à ce que la maladie ou la vieillesse le contraignissent au repos, et que son activité occupât un très grand nombre d'heures de sa journée : voilà un des phénomènes typiquement américains, voilà le trait le plus stupéfiant pour l'Européen moyen. On a noté précédemment que cette différence entre Américains et Européens est due au manque de « tradition » des États-Unis, dans la mesure où tradition signifie aussi résidu passif de toutes les formes sociales disparues au cours de l'histoire. Aux États-Unis en revanche la « tradition » des pionniers est encore récente : de fortes individualités dans lesquelles la « vocation laborieuse » avait atteint le maximum d'intensité et de vigueur, des hommes qui, directement, et non par l'intermédiaire d'une armée d'esclaves ou de serfs, entraient énergiquement en contact avec les forces naturelles pour les dominer et les exploiter victorieusement. En Europe, ce sont ces résidus passifs qui résistent à l'américanisme, « représentent la qualité, etc. », car ils sentent d'instinct que les nouvelles formes de production et de travail les balayeraient implacablement.

Mais s'il est vrai qu'en Europe, de cette façon, les vieilleries non encore enterrées seraient définitivement détruites, qu'est-ce qui commence à arriver en Amérique même ? L'écart de moralité dont il est question plus haut montre que des franges de passivité sociale de plus en plus vastes sont en train de se créer. Il semble que les femmes aient une fonction prépondérante dans

ce phénomène. L'homme industriel continue à travailler même s'il est milliardaire, mais sa femme et ses filles deviennent de plus en plus des « mammifères du luxe ». Les concours de beauté, les concours pour le personnel cinématographique (rappeler les 30 000 jeunes Italiennes qui en 1926 envoyèrent leur photographie en costume de bain à la Fox), le théâtre etc., en sélectionnant la beauté féminine mondiale et en la mettant aux enchères, suscitent une mentalité de prostitution, et la « traite des Blanches » s'opère légalement dans les hautes classes. Les femmes, oisives, voyagent, traversent sans cesse l'océan pour venir en Europe, fuient la prohibition nationale et contractent des « mariages » saisonniers (il faut rappeler qu'on a ôté aux capitaines de marine des U.S.A. la faculté de célébrer des mariages à bord, parce que de nombreux couples s'épousaient au départ d'Europe et divorçaient avant de débarquer en Amérique) : la prostitution réelle se répand, à peine déguisée sous de fragiles formalités juridiques.

Ces phénomènes propres aux hautes classes rendront plus difficile la coercition exercée sur les masses laborieuses pour les conformer aux besoins de la nouvelle industrie : de toute façon ils déterminent une fracture psychologique et accélèrent la cristallisation et la saturation des groupes sociaux, rendant évidente leur transformation en castes, comme il est advenu en Europe.

§<12> *Taylorisme et mécanisation du travailleur*. À propos de la séparation entre le travail manuel et le « contenu humain » du travail qu'entraînerait le taylorisme, on peut faire d'utiles remarques sur le passé, et précisément en ce qui concerne les professions que l'on considère comme les plus « intellectuelles », à savoir les professions liées à la reproduction des écrits en vue de leur publication ou de toute autre forme de diffusion et de transmission : les copistes d'avant l'invention de l'imprimerie, les compositeurs à la main, les linotypistes, les sténographes, les dactylographes. Si l'on y réfléchit, on voit que dans ces métiers le processus d'adaptation à la mécanisation est plus difficile que dans les autres. Pourquoi ? Parce qu'il est difficile d'accéder au plus haut degré de la qualification professionnelle, laquelle exige de l'ouvrier qu'il « oublie » ou qu'il ne réfléchisse pas au contenu intellectuel de l'écrit qu'il reproduit, et qu'il ne fixe son attention que sur la forme calligraphique de chaque lettre, s'il s'agit d'un copiste, ou qu'il décompose les phrases en mots « abstraits » et ces mots en lettres-caractères pour choisir rapidement les morceaux de plomb dans la casse, ou bien qu'il décompose non seulement les mots, mais des groupes de mots à l'intérieur d'un discours, les groupant mécaniquement en signes sténographiques, ou qu'il obtienne la rapidité, dans le cas du dactylographe, etc. L'intérêt du travailleur pour le contenu intellectuel du texte se mesure au nombre de ses erreurs, c'est-à-dire que c'est une défaillance professionnelle : sa qualification est justement fonction de son absence d'intérêt intellectuel, c'est-à-dire de sa « mécanisation ». Le copiste médiéval qui s'intéressait au texte changeait l'orthographe, la morphologie, la syntaxe du texte copié, laissait de côté des passages entiers qu'il ne comprenait pas, à cause de son manque de culture, le cours des pensées qu'éveillait en lui son intérêt pour le texte l'amenait à interpoler des gloses et des notes ; quand son dialecte ou sa langue différaient de ceux du texte, il introduisait des nuances dialectales ; c'était un mauvais copiste parce que en réalité il « refaisait » le texte. La lenteur de la copie au Moyen Âge explique beaucoup de ces erreurs : il y avait trop de temps pour réfléchir et la « mécanisation » était donc plus difficile. Le typographe doit être très rapide, ses mains et ses yeux doivent être continuellement en mouvement et cela rend sa mécanisation plus aisée. Mais à bien y réfléchir, l'effort que ces travailleurs doivent fournir pour isoler du contenu intellectuel du texte, parfois très passionnant (et dans ce cas on travaille en effet moins et plus mal), sa symbolisation graphique, et pour ne s'appliquer qu'à

cela, est peut-être l'effort le plus grand qui soit requis par un métier. Cependant cet effort est fourni et il ne tue pas l'homme spirituellement. Quand l'adaptation est complète, il apparaît en réalité que le cerveau de l'ouvrier, au lieu de se momifier, a atteint un état de totale liberté. Seul le geste physique s'est complètement mécanisé : la mémoire du métier, réduit à des gestes simples répétés à un rythme intense, s'est « nichée » dans les faisceaux musculaires et nerveux, ce qui a laissé le cerveau libre et dégagé pour d'autres occupations. Nous marchons sans avoir besoin de réfléchir à tous les mouvements nécessaires pour mouvoir toutes les parties du corps synchroniquement et de la façon déterminée qui est nécessaire à la marche, il en va de même dans l'industrie pour les gestes fondamentaux du métier ; on marche automatiquement et en même temps on pense à tout ce qu'on veut. Les industriels américains ont très bien compris cette dialectique impliquée par les nouvelles méthodes industrielles. Ils ont compris que « singe savant » n'est qu'une phrase, que l'ouvrier reste « hélas » un homme et même que pendant le travail il pense plus, ou du moins dispose de bien plus grandes possibilités de penser, une fois qu'il a surmonté la crise d'adaptation sans être éliminé ; et non seulement il pense, mais le fait qu'il ne recueille de son travail aucune satisfaction immédiate, et qu'il comprenne qu'on veut faire de lui un singe savant, peut l'amener à un ensemble de réflexions peu conformistes. Le fait que cette préoccupation existe chez les industriels apparaît à travers toute une série de précautions et d'initiatives « éducatives » qu'on peut relever dans les livres de Ford et dans l'œuvre de Philip.

§<13> *Les hauts salaires*. Il est évident que ce qu'on appelle les hauts salaires est une forme transitoire de rétribution. L'adaptation aux nouvelles méthodes de production ne peut pas se réaliser par la seule coercition sociale : c'est là un « préjugé » très répandu en Europe [et surtout au Japon], qui ne tardera pas à avoir des conséquences graves sur la santé physique et psychique des travailleurs, et ce « préjugé » ne se fonde d'ailleurs que sur le chômage endémique apparu pendant l'après-guerre. Si la situation était « normale », l'appareil de coercition nécessaire pour obtenir le résultat voulu coûterait plus cher que les hauts salaires. C'est pourquoi la coercition doit être savamment combinée avec la persuasion et le consentement, celui-ci étant obtenu selon les formes propres à telle société par une rétribution plus élevée, permettant un niveau de vie déterminé, capable d'entretenir et de reconstituer les forces usées par le nouveau type de fatigue. Mais dès que les nouvelles méthodes de travail et de production se seront généralisées et répandues, dès que le nouveau type d'ouvrier sera créé universellement et que l'appareil matériel de la production se sera encore perfectionné, le *turnover* excessif se trouvera automatiquement limité par un chômage important et les hauts salaires disparaîtront. En réalité, l'industrie américaine avec ses hauts salaires exploite encore le monopole que lui confère le fait d'avoir l'initiative des nouvelles méthodes ; aux profits de monopole correspondent des salaires de monopole. Mais le monopole sera nécessairement réduit puis détruit par la diffusion des nouvelles méthodes à l'intérieur des U.S.A. aussi bien qu'à l'étranger (cf. le phénomène japonais des marchandises à bas prix) et les hauts salaires disparaîtront en même temps que les gros profits. On sait par ailleurs que les hauts salaires sont liés nécessairement à une aristocratie ouvrière et ne sont pas accordés à tous les travailleurs américains.

Toute l'idéologie fordienne des hauts salaires est un phénomène qui dérive d'une nécessité objective de l'industrie moderne parvenue à un certain niveau de développement. Ce n'est pas un phénomène primaire (ce qui ne dispense pourtant pas d'étudier l'importance et les répercussions que l'idéologie peut avoir pour son propre compte). D'ailleurs, que signifie « haut salaire » ? Le salaire payé par Ford n'est-il haut que par comparaison avec la moyenne des salaires américains,

ou est-il élevé en tant que prix de la force de travail dépensée par les employés de Ford dans la production et par les méthodes de travail de Ford ? Il ne semble pas qu'on ait mené à bien une recherche systématique sur cette question, et pourtant seule cette recherche pourrait nous fournir une réponse concluante. Elle est très difficile, mais les causes mêmes de cette difficulté constituent une réponse indirecte. La réponse est difficile parce que le personnel des entreprises Ford est très fluctuant, raison pour laquelle il n'est pas possible d'établir chez les ouvriers de Ford une moyenne de mortalité « rationnelle », que l'on comparerait avec la moyenne des autres industries. Mais pourquoi cette instabilité ? Comment se fait-il qu'un ouvrier puisse préférer un salaire « plus bas » à celui de Ford ? Cela ne signifie-t-il pas que les « hauts salaires », par rapport aux salaires plus bas des autres entreprises, sont encore moins suffisants à reconstituer la force de travail ? L'instabilité du personnel démontre que les conditions normales de concurrence parmi les ouvriers (différence de salaire) ne jouent dans l'industrie Ford que dans une mesure limitée : la différence de salaire moyen et la pression de l'armée de réserve des chômeurs ne jouent pas. Cela signifie qu'il faut chercher dans l'industrie Ford un élément nouveau, origine réelle des « hauts salaires » aussi bien que des autres phénomènes notés (instabilité, etc.). Cet élément ne peut consister que dans le fait suivant : l'industrie Ford exige de ses ouvriers une sélection, une qualification, que les autres industries ne demandent pas encore, un type de qualification nouveau, une dépense de force de travail d'un nouveau genre, et une quantité de force de travail dépensée dans le même temps moyen, qui sont plus lourdes et plus exténuantes qu'ailleurs et que le salaire ne réussit pas à compenser chez tous les individus, qu'il ne réussit pas à reconstituer étant donné les conditions de la société telle qu'elle est. Ces raisons une fois établies, un problème se pose : le type d'industrie et d'organisation du travail et de la production représenté par Ford est-il « rationnel » ? Peut-il et doit-il être généralisé ? Ou bien s'agit-il au contraire d'un phénomène malsain qu'il faut combattre par la force syndicale et la législation ? Autrement dit est-il possible, par la pression matérielle et morale de la société et de l'État, d'amener les ouvriers dans leur masse à subir tout le processus de transformation psycho-physique afin d'obtenir que l'ouvrier moyen de chez Ford devienne le type moyen de l'ouvrier moderne ; ou bien cela est-il impossible parce que cela amènerait la dégénérescence physique et la détérioration de la race, en détruisant toute force de travail ? Il semble qu'on puisse répondre que la méthode Ford est « rationnelle », c'est-à-dire qu'elle doit se généraliser, mais que pour cela il faut un très long processus, au cours duquel se produirait un changement des conditions sociales, une transformation des mœurs et des habitudes individuelles, ce qui ne peut advenir grâce à la seule « coercition », mais par un mélange de contrainte (autodiscipline) et de persuasion, sous la forme aussi de hauts salaires, c'est-à-dire de la possibilité d'un meilleur niveau de vie, ou encore, plus exactement, de la possibilité de jouir du niveau de vie correspondant aux nouveaux modes de production et de travail, qui exigent une dépense particulière d'énergies musculaires et nerveuses.

Dans une faible mesure, mais tout de même significative, des phénomènes analogues à ceux que le fordisme engendre à une grande échelle se produisaient et se produisent dans certaines branches de l'industrie ou dans certaines entreprises non « fordisées ». Constituer dans une usine un personnel organisé et bien coordonné ou une équipe de travail spécialisée n'a jamais été chose facile : or, une fois constituée l'équipe ou le personnel, ceux qui la composent, ou une partie d'entre eux, finissent parfois non seulement par bénéficier d'un salaire de monopole, mais aussi par ne pas être licenciés en cas d'arrêt temporaire de la production ; ce serait une solution antiéconomique que de laisser se disperser les éléments d'un ensemble organique constitué à grand-peine, car il serait presque impossible de les regrouper ensuite, alors que reconstruire le

tout avec des éléments nouveaux, pris au hasard, représenterait des tentatives et des dépenses d'un coût non négligeable. Il y a là une limite à la loi de concurrence déterminée par l'existence d'une armée de réserve de chômeurs, et cette limite a toujours été à l'origine de la formation d'aristocraties privilégiées. Une loi tendant à l'alignement parfait des systèmes et des méthodes de production dans toutes les entreprises de telle ou telle branche d'industrie ne fonctionne pas et n'a jamais fonctionné : il s'ensuit que chaque entreprise, dans une mesure plus ou moins grande, est « unique », et forme elle-même son personnel selon une qualification adaptée à l'entreprise en question : il y a des petits « secrets » de fabrication et de travail, des « trucs » qui en eux-mêmes peuvent paraître négligeables, mais qui, répétés à l'infini, peuvent avoir une énorme portée économique. On peut étudier un cas de ce genre dans l'organisation du travail des ports, en particulier dans ceux où il existe un déséquilibre entre chargement et déchargement des marchandises, et où des périodes de grande activité alternent avec des mortes-saisons. Il est nécessaire d'avoir une main-d'œuvre toujours disponible (qui ne s'éloigne pas du lieu de travail) pour le minimum de travail saisonnier ou autre, d'où la constitution des fonctions titulaires, avec de hauts salaires et autres privilèges, face à la masse des « surnuméraires », etc. Même chose dans l'agriculture, en ce qui concerne le rapport entre les colons à demeure et les journaliers ; ainsi que dans nombre d'industries où existe la « morte-saison », pour des raisons inhérentes à l'industrie elle-même, comme dans l'habillement, ou bien à cause de la mauvaise organisation du commerce de gros, qui fait ses achats suivant ses propres cycles, non synchronisés avec le cycle de production, etc.

§<14> *Actions, obligations, titres d'État*. Quel changement radical apportera dans l'orientation de la petite et moyenne épargne la dépression économique actuelle, si, comme cela semble probable, elle se prolonge encore quelque temps ? On peut observer que la chute du marché des actions a provoqué un immense déplacement de richesse et un phénomène d'expropriation « simultanée » de l'épargne dans de très larges masses de la population, et cela un peu partout, mais surtout en Amérique : ainsi les processus malsains engendrés par l'inflation, immédiatement après la guerre, se sont-ils répétés dans toute une série de pays, et ils ont joué dans les pays qui n'avaient pas connu l'inflation pendant la période précédente.

Le système que le gouvernement italien a développé à grande échelle ces dernières années (continuant par là une tradition existant déjà, fût-ce à moindre échelle) semble le plus rationnel et le mieux adapté, au moins pour un groupe de pays, mais quelles en seront les conséquences ? Différence entre actions communes et actions privilégiées, entre ces dernières et les obligations, et entre actions et obligations du marché libre et obligations ou titres d'État. La masse des épargnants cherche à se débarrasser des actions de toute sorte, qui se sont dévaluées de façon inouïe, et préfère les obligations aux actions, mais elle préfère les titres d'État à toute autre forme d'investissement. On peut dire que la masse des épargnants veut rompre toute attache directe avec l'ensemble du système capitaliste privé, mais ne refuse pas sa confiance à l'État : elle veut participer à l'activité économique, mais à travers l'État, susceptible de lui garantir un intérêt modique mais assuré. Ainsi l'État se trouve-t-il investi d'une fonction de premier ordre dans le système capitaliste, en tant qu'entreprise (holding d'État) concentrant l'épargne qui sera mise à la disposition de l'industrie et de l'activité privée, en tant qu'investisseur à moyen et à long terme (création en Italie des divers Instituts, du Crédit mobilier, de reconstruction industrielle, etc. ; transformation de la Banque commerciale, renforcement des Caisses d'épargne, création de nouvelles formes d'épargne postale, etc.). Mais une fois que l'État, pour répondre à d'impérieuses nécessités économiques, a assumé cette fonction, peut-il se désintéresser de

l'organisation de la production et des échanges ? Peut-il la laisser, comme auparavant, à l'initiative de la concurrence et à l'initiative privée ? Si cela était, la défiance actuelle à l'égard de l'industrie et du commerce privés s'étendrait aussi à l'État ; s'il se formait une situation qui contraigne l'État à dévaluer ses titres (par l'inflation ou autrement) comme l'ont été les actions privées, cela deviendrait catastrophique pour l'ensemble de l'organisation économico-sociale. Ainsi l'État est-il amené nécessairement à intervenir en vue de contrôler si les investissements réalisés par son intermédiaire sont bien administrés, et c'est ainsi que l'on comprend au moins un aspect des discussions théoriques sur le régime corporatif. Mais le seul contrôle ne suffit pas. En effet, il ne s'agit pas seulement de conserver l'appareil de production tel qu'il est à un moment donné ; il s'agit de le réorganiser afin de le développer parallèlement à l'augmentation de la population et des besoins de la collectivité. Ce sont justement ces développements nécessaires qui représentent le plus grand risque pour l'initiative privée, et l'intervention de l'État devrait être plus importante, même si elle n'est pas exempte de périls, elle aussi, loin de là. [On n'indique que ces facteurs, les plus organiques et les plus essentiels, mais d'autres facteurs conduisent également à l'intervention de l'État, ou la justifient théoriquement : le durcissement des régimes douaniers et des tendances autarciques, les prix, le dumping, le sauvetage de grandes entreprises au bord de la faillite ; autrement dit, ce qu'on a appelé la « nationalisation des pertes et des déficits industriels », etc.]

Si le but de l'État était d'imposer une direction économique telle que la production de l'épargne, cessant d'être la « fonction » d'une classe parasitaire, devienne une fonction de l'appareil productif lui-même, ces développements hypothétiques iraient dans le sens du progrès, ils rentreraient dans un vaste projet de rationalisation intégrale. Pour cela, il faudrait promouvoir une réforme agraire (en abolissant la rente foncière comme revenu d'une classe non productive, et en l'incorporant à l'appareil de production, sous forme d'épargne collective destinée à la reconstruction et à d'autres progrès ultérieurs), ainsi qu'une réforme industrielle, pour faire en sorte que les revenus ne soient plus des conséquences juridiques du seul droit de propriété, mais découlent de nécessités fonctionnelles d'ordre technico-industriel.

C'est à partir de cet ensemble complexe d'exigences, pas toujours avouées, que se justifient historiquement les tendances qu'on appelle corporatistes, qui se manifestent avant tout sous la forme de l'exaltation de l'État en général, conçu comme quelque chose d'absolu, et sous la forme de la défiance et de l'aversion envers les formes traditionnelles du capitalisme. Il s'ensuit que théoriquement l'État semble avoir sa base politico-sociale chez les « petites gens » et les intellectuels, mais en réalité sa structure demeure ploutocratique et il est impossible de briser les liens qui l'unissent au grand capital financier : d'ailleurs c'est l'État lui-même qui devient le plus grand organisme ploutocratique, le holding des grandes masses d'épargne des petits capitalistes. [L'État jésuite du Paraguay pourrait être utilement rappelé comme le modèle de nombreuses tendances contemporaines.]

Qu'il puisse exister un État fondé politiquement à la fois sur la ploutocratie et sur les petites gens, c'est là un fait qui n'est pas entièrement contradictoire, ainsi que le démontre un pays exemplaire, la France, où précisément l'on ne comprendrait pas la domination du capitalisme financier sans la base politique d'une démocratie de rentiers petits-bourgeois et paysans. La France cependant, pour des raisons complexes, a encore une composition sociale assez saine, parce qu'on y trouve une large base de petite et moyenne propriété agraire. Dans d'autres pays, en revanche, les épargnants sont coupés du monde de la production et du travail ; le coût « social » de l'épargne y est trop élevé, parce qu'elle est obtenue au prix d'un niveau de vie trop bas des travailleurs de l'industrie et surtout de l'agriculture. Si la nouvelle structure du crédit

venait consolider cette situation, en réalité les choses s'aggraveraient : si l'épargne parasitaire, grâce à la garantie de l'État, n'avait même plus à subir les aléas du marché normal, la propriété agraire parasitaire, d'une part, se renforcerait, et d'autre part les obligations industrielles, à dividende égal, pèseraient sûrement de manière encore plus écrasante sur le travail.

§<15> *Civilisations américaine et européenne*. Dans une interview avec Corrado Alvaro (*L'Italia letteraria*, 14 avril 1929), Luigi Pirandello affirme : « L'américanisme nous submerge. Je crois qu'un nouveau phare de la civilisation s'est allumé là-bas. » « L'argent qui court de par le monde est américain (?!) et derrière l'argent (!) courent le mode de vie et la culture [cela n'est vrai que pour l'écume de la société, et on dirait que Pirandello, comme beaucoup d'autres, croit que le « monde » tout entier est constitué par cette écume]. L'Amérique a-t-elle une culture ? [Il faudrait dire : a-t-elle une culture unitaire et centralisée, l'Amérique est-elle une nation de type français, allemand et anglais ?] Elle a des livres et des mœurs. Les mœurs sont sa nouvelle littérature, celle qui franchit les portes les plus fortifiées et défendues. À Berlin vous ne sentez pas la coupure entre la vieille et la nouvelle Europe parce que la structure même de la ville n'offre pas de résistances [Pirandello ne pourrait pas dire la même chose aujourd'hui, et il faut donc comprendre qu'il entendait par là le Berlin des cafés nocturnes]. À Paris, où il existe une structure historique et artistique, où sont présents les témoignages d'une civilisation autochtone, l'américanisme jure comme le maquillage sur le vieux visage d'une femme du monde. »

Mais le problème n'est pas de savoir si en Amérique il existe une nouvelle civilisation, une nouvelle culture, ne serait-ce qu'à l'état de « phare », ni de savoir si elles sont en train d'envahir l'Europe ou si elles l'ont déjà envahie. Si le problème se posait ainsi, la réponse serait aisée : non, il n'existe pas, etc., et en Amérique, au contraire, on ne fait que remâcher la vieille culture européenne. Le problème est le suivant : l'Amérique, par le poids implacable de sa production économique (c'est-à-dire indirectement) contraindra-t-elle ou est-elle en train de contraindre l'Europe à un bouleversement de son assise économico-sociale désormais dépassée, bouleversement qui se serait produit de toute façon mais selon un rythme lent, et qui au contraire se présente dans l'immédiat comme un contrecoup de la « domination » américaine ? Autrement dit, il s'agit de savoir si l'on assiste à une transformation des bases matérielles de la civilisation européenne, ce qui à long terme (pas très long, car à l'époque actuelle tout va beaucoup plus vite que dans les siècles passés) amènera un bouleversement de la forme de civilisation existante et la naissance forcée d'une nouvelle civilisation.

Les éléments d'une « nouvelle culture » et d'un « nouveau mode de vie » qui se répandent aujourd'hui sous l'étiquette américaine, ne sont guère que de premières tentatives, faites à tâtons, et dues non point à un « ordre » qui naît sur une assise nouvelle, mais à l'initiative superficielle, singeant de vieux modèles, des éléments qui commencent à se sentir socialement mis à l'écart par l'activité (de destruction et de dissolution, pour l'instant), de la nouvelle assise en voie de formation. Ce qu'on appelle aujourd'hui « américanisme » est pour une grande part constitué par la critique préventive venant des vieilles couches que va écraser, précisément, le nouvel ordre qui se profile, et qui sont déjà en proie à une vague de panique sociale, de dissolution, de désespoir : c'est une tentative de réaction inconsciente de la part de gens impuissants à reconstruire, et qui s'appuient sur les aspects négatifs des transformations en cours. Ce n'est pas des groupes sociaux « condamnés » par le nouvel ordre que l'on peut attendre la reconstruction, mais de ceux qui, par la contrainte et au prix de la souffrance, sont en train de créer les bases matérielles de ce nouvel ordre : ils « doivent » inventer le système de vie « original », et non de marque américaine, qui pourra transformer en « liberté » ce qui aujourd'hui est « nécessité ». […]

1. Sur le rapport entre Gramsci et l'école de la régulation, voir Bob Jessop et Ngai-Ling Sum, « Gramsci as a proto- and post-reglationist theorist », in *Beyond the Regulation Approach*, Cheltenham, Edward Elgar, 2006.

2. L'énumération s'arrête ici.

3. Référence à Natale Massimo Fovel, *Economia e corporativismo* (1929).

4. Vittorio Alfieri (1749-1803), écrivain dont les écrits préparent le Risorgimento. Il se faisait attacher à sa chaise par ses domestiques pour s'obliger à travailler.

5. Expression russe qui signifie le « mode de vie ». Trotski consacre un texte aux « Questions du mode de vie » en 1923. Disponible sur le site : http://www.marxists.org/

VII. Culture et politique

Cahier 21 : « Problèmes de la culture nationale italienne. 1° Littérature populaire », 1934-1935, § 1, 3, 5, 6 – Cahier 24 : « Journalisme », 1934, § 1, 3 – Cahier 29 : « Notes pour une introduction à l'étude de la grammaire », 1935, § 3, 7

Ce chapitre contient des extraits de trois cahiers principalement consacrés à la culture. Celle-ci n'est en aucun cas pour Gramsci une sphère sociale séparée. Lorsqu'il est question de culture, la politique, l'économie, la philosophie ou encore la morale ne sont jamais loin. Le raisonnement de Gramsci concernant le problème de la culture nationale est adossé au cas italien, « anormal » à plus d'un titre. Ceci lui permet d'examiner *a contrario* d'autres cas, et de parvenir ainsi à énoncer des éléments de théorie générale. Le cas « normal » avec lequel il compare le plus souvent l'Italie est la France, dont il tient la Révolution et la formation de l'État-nation comme à bien des égards « exemplaires ».

Gramsci établit une liste des problématiques à aborder pour expliquer la malformation de la nation italienne. Parmi elles se trouve la question de l'unité de la langue nationale, dans son rapport aux dialectes régionaux. Gramsci était sarde, et il connaissait parfaitement le dialecte et les coutumes de son île. À chaque fois que se pose la question de la langue se pose la question de l'hégémonie. Toute langue nationale suppose en effet des classes dominantes qui la pratiquent et qui en élargissent l'usage aux classes dominées. La langue est donc un des vecteurs privilégiés de l'hégémonie. La question du roman en général, et du roman populaire en particulier, est un autre thème important. La formation d'une conscience nationale suppose des choses en apparence aussi triviales qu'une littérature pour l'enfance ou des essais de vulgarisation scientifique écrits par des intellectuels nationaux et qui « parlent » à leurs concitoyens. Elle suppose aussi des processus idéologiques et/ou religieux de masse, tels que la Réforme protestante ou la Révolution française, qui suscitent une « réforme intellectuelle et morale » à l'échelle d'une nation (ou de plusieurs nations). Or, jamais le Risorgimento, qui donna naissance à la nation italienne, ne fut un mouvement populaire[1].

L'ensemble de ces éléments présuppose et engendre en retour des intellectuels qui se sentent investis d'une « mission » nationale. Cas exemplaire : Dostoïevski. Gramsci constate que la culture italienne n'a jamais produit un Dostoïevski, à savoir non pas simplement un grand écrivain (l'Italie en a bien entendu connu), mais un grand écrivain doté d'un sentiment « national-populaire », d'un lien intime avec le peuple, et qui soit lu et célébré par ce dernier, ce qu'était précisément Dostoïevski. Chez les intellectuels italiens, le rapport au peuple est « paternaliste », il est assimilé par Gramsci à la relation existant entre deux « races ».

Dans bien des langues, « national » et « populaire » sont synonymes. Ce n'est cependant pas le cas en Italie, où ces deux termes renvoient à des réalités distinctes. La notion de « national-populaire » – qui revient tout au long des *Cahiers de prison* – n'a pas chez Gramsci les connotations « nationalistes » négatives que nous pourrions lui conférer aujourd'hui. Le « national-populaire » est un progrès par rapport au « régionalisme » féodal antérieur. À l'époque moderne, les rapports de classe et l'hégémonie s'organisent à l'échelon national, ce qui suppose de combattre pour lui conférer un contenu progressiste, voire révolutionnaire. Un reproche fréquemment formulé par Gramsci à l'encontre des intellectuels marxistes de son temps, notamment envers Trotski et sa « révolution permanente », est d'être abstraitement cosmopolite.

Bien entendu, en tant que marxiste ayant participé aux activités de la III^e^ Internationale, Gramsci était clairement internationaliste. Mais à chaque époque, un juste rapport entre le « national-populaire » et l'internationalisme doit être trouvé, juste rapport dont Gramsci dit que personne mieux que Lénine ne l'a établi à son époque.

Gramsci fait remarquer que les journaux italiens publient plus volontiers des feuilletons datant d'un siècle que des feuilletons contemporains. Qui plus est, ce sont fréquemment des écrivains étrangers qui ont les faveurs du lectorat italien, et non des écrivains nationaux. Les goûts littéraires des Italiens sont placés sous l'hégémonie d'intellectuels étrangers. Tout se passe comme si une « révolution passive » dans l'ordre de la culture avait artificiellement conduit à la formation de la culture nationale du pays. Le caractère archaïque des goûts littéraires des Italiens doit quant à lui être mis en rapport avec la prégnance des intellectuels « traditionnels » dans la culture nationale (voir chapitre III). La sensibilité du public italien en matière artistique aux XIX^e^ et XX^e^ siècles correspond ainsi à une période antérieure à la formation de l'État-nation moderne.

La typologie des romans populaires qu'esquisse Gramsci au cahier 21 est l'un des moments les plus intéressants des *Cahiers de prison*. Gramsci met en lumière le rapport à la politique qu'entretiennent ces différents types de romans populaires, et cherche à comprendre la façon dont ils interagissent avec les « masses de sentiment » – parfois contradictoires – présentes dans la population. On mentionnera au passage l'expression de « démocratie sentimentale » qu'il emploie pour décrire certains romans populaires en apparence sans parti pris politique, mais où s'exprime un égalitarisme affectif, par exemple entre protagonistes issus de classes sociales distinctes. L'attention que porte Gramsci à tous les aspects de la culture populaire, y compris les plus triviaux, fait son originalité dans le marxisme classique.

Gramsci esquisse au cahier 24 une réflexion consacrée au journalisme, et plus précisément à ce qu'il appelle le « journalisme intégral ». Il est intéressant de relever que le texte de Walter Benjamin intitulé « L'auteur comme producteur », dans lequel Benjamin s'interroge sur la fonction du journalisme dans la lutte des classes, date également de 1934[2]. Gramsci s'appuie ici sur son expérience de journaliste antérieure à son emprisonnement. Le « journalisme intégral » a ceci de particulier qu'il ne se borne pas à rendre compte de l'actualité, mais qu'il crée littéralement son public. Pour cela, il s'appuie sur un groupe déjà existant (par exemple un collectif ouvrier), dont il cherche cependant à élargir progressivement la base. Le problème de la langue est un souci constant pour le journaliste intégral, car cet élargissement suppose d'entraîner le sens commun et le langage ordinaire dans une « réforme intellectuelle et morale ». Les conditions concrètes de circulation des concepts doivent également être considérées. L'erreur des penseurs des Lumières, indissociablement politique et épistémologique, fut de croire que la clarté et la justesse d'une idée suffisent à garantir sa propre diffusion. Il n'en est rien. La circulation des concepts prend place dans une structure sociale qui se caractérise par la division capitaliste du travail et, notamment, par l'existence d' « intellectuels de profession ».

Cahier 21

§<1> *Ensembles de problèmes*. Polémiques nées pendant la période de formation de la nation italienne et de la lutte pour l'unité politique et territoriale, et qui ont continué et continuent à obséder une partie au moins des intellectuels italiens. Quelques-uns de ces problèmes (comme celui de la langue) sont très anciens. Ils remontent aux premiers temps de la formation d'une unité culturelle italienne. Suscités par la confrontation entre les conditions générales de l'Italie et celles d'autres pays, de la France surtout, ou reflétant des conditions particulières à l'Italie, comme le fait que la péninsule fut le siège de l'Empire romain et devint le siège du principal centre de la religion chrétienne. L'ensemble de ces problèmes reflète la difficile élaboration d'une nation italienne de type moderne, contrariée par des problèmes d'équilibre de forces intérieures et internationales.

Il n'a jamais existé, chez les classes intellectuelles et dirigeantes, la conscience d'un lien entre ces problèmes, lien de coordination et de subordination. Personne n'a jamais présenté ces problèmes comme un ensemble lié et cohérent, mais chacun d'entre eux s'est représenté périodiquement, en fonction d'intérêts polémiques immédiats, pas toujours clairement exprimés, sans volonté d'approfondissement. C'est pourquoi on en a toujours traité de manière abstraitement culturelle, intellectualiste, sans perspective historique exacte, et par conséquent sans penser à une solution politico-sociale concrète et cohérente. Quand on dit qu'il n'a jamais existé de conscience de l'unité organique de ces problèmes, il faut s'entendre : il est peut-être vrai que si l'on n'a pas eu le courage de poser le problème de façon exhaustive, c'est parce qu'on craignait qu'une recherche rigoureusement critique et conséquente n'entraîne immédiatement des périls vitaux pour la vie nationale unitaire : cette timidité de nombreux intellectuels italiens doit être expliquée à son tour, et elle est caractéristique de notre vie nationale. Par ailleurs, il semble irréfutable qu'aucun de ces problèmes ne peut être résolu isolément (dans la mesure où ils sont encore actuels et vitaux). Pour cette raison, il faut étudier de manière critique et sans passion tous ces problèmes qui obsèdent encore les intellectuels, et qui sont présentés aujourd'hui comme en voie de solution organique (unité de la langue, rapport entre l'art et la vie, problème du roman et du roman populaire, problème d'une réforme intellectuelle, c'est-à-dire d'une révolution populaire qui aurait la même fonction que la Réforme protestante dans les pays germaniques et que la Révolution française, problème du caractère « populaire » du Risorgimento qui aurait été acquis avec la guerre de 1915-1918 et les bouleversements qui suivirent, d'où l'usage inflationniste des termes de révolution et révolutionnaire). Une telle étude peut fournir la piste la plus utile en vue de reconstituer, dans ses caractères fondamentaux, la vie culturelle italienne, et à partir de là les exigences indiquées et proposées en vue d'une solution.

Voici le « catalogue » des questions les plus significatives à examiner et analyser : 1) « Pourquoi la littérature n'est-elle pas populaire en Italie ? » (pour employer l'expression de Ruggero Bonghi) ; 2) existe-t-il un théâtre italien ? polémique lancée par Ferdinando Martini, et qu'il faut lier à la question de la vitalité plus ou moins grande du théâtre dialectal et du théâtre en italien ; 3) question de la langue nationale, telle que l'a posée Alessandro Manzoni ; 4) s'il a existé un romantisme italien ; 5) est-il nécessaire de provoquer en Italie une réforme religieuse analogue à la Réforme protestante ? autrement dit : l'absence de luttes religieuses vastes et profondes, absence due au fait que le siège de la papauté se trouvait en Italie au moment où fermentèrent les innovations politiques qui sont à la base des États modernes, fut-elle un facteur

de progrès ou de régression ?; 6) l'humanisme et la Renaissance ont-ils été porteurs de progrès ou de régression ?; 7) impopularité du Risorgimento, c'est-à-dire indifférence du peuple pendant la période des luttes pour l'indépendance et l'unité nationale ; 8) apolitisme du peuple italien, que l'on formule en termes de « rébellion », « subversion », « antiétatisme » primitif et élémentaire : 9) inexistence d'une littérature populaire au sens étroit (romans-feuilletons, romans d'aventures, scientifiques, policiers, etc.) et « popularité » persistante de ce type de romans traduits de langues étrangères, et surtout du français ; inexistence d'une littérature pour l'enfance. En Italie, le roman populaire de production nationale est le roman anticlérical ou bien les biographies de brigands. On trouve cependant une primauté italienne dans l'opéra, qui en un certain sens est le roman populaire mis en musique.

Une des raisons pour lesquelles ces problèmes n'ont pas été traités explicitement et critiquement réside dans le préjugé rhétorique (d'origine littéraire) selon lequel la nation italienne a toujours existé depuis la Rome antique jusqu'à nos jours ; et aussi dans quelques autres clichés et vantardises d'intellectuels qui ont pu être politiquement « utiles » au temps de la lutte nationale, pour enthousiasmer et concentrer les forces, mais qui sont ineptes d'un point de vue critique et, en dernière instance, deviennent un élément de faiblesse, parce qu'ils ne permettent pas d'évaluer avec justesse l'effort accompli par les générations qui ont réellement lutté pour constituer l'Italie moderne, et parce qu'ils inclinent à une sorte de fatalisme, d'attente passive d'un avenir qui serait entièrement prédéterminé par le passé. D'autres fois, ces problèmes sont mal posés à cause de l'influence de concepts esthétiques d'origine crocienne, et en particulier ceux qui concernent le « moralisme » dans l'art, le « contenu » étranger à l'art, l'histoire de la culture à ne pas confondre avec l'histoire de l'art, etc. On ne réussit pas à comprendre concrètement que l'art est toujours lié à une culture et à une civilisation déterminées, et qu'en luttant pour réformer la culture on arrive à modifier le « contenu » de l'art, on travaille à créer un art nouveau, non pas de l'extérieur (en voulant un art didactique, à thèse, moraliste), mais de l'intérieur, parce qu'on modifie l'homme tout entier dans la mesure où l'on modifie ses sentiments, ses conceptions, et les rapports dont l'homme est l'expression nécessaire.

Rapport entre le « futurisme » et le fait que certains de ces problèmes ont été mal posés et non résolus, surtout le futurisme sous sa forme la plus intelligente, celle des groupes florentins de *Lacerba* et de *La Voce*, avec leur « romantisme » ou *Sturm und Drang* populaire. Ultime manifestation avec *Strapaese*. Mais le futurisme de Marinetti, tout comme celui de Papini, et comme *Strapaese*, se sont heurtés, entre autres, à cet obstacle : l'absence de caractère et de fermeté chez leurs organisateurs, et la tendance carnavalesque et clownesque propre aux intellectuels petits-bourgeois, arides et sceptiques.

La littérature régionale, elle aussi, a été pour l'essentiel folklorique et pittoresque : le peuple « régional » était vu d'un œil « paternaliste », de l'extérieur, avec un esprit blasé, cosmopolite, de touristes en quête de sensations fortes et originales dans leur crudité. Ce qui a nui aux écrivains italiens, c'est leur « apolitisme » profond, recouvert d'un vernis de rhétorique nationale verbeuse. De ce point de vue, les plus sympathiques ont été Enrico Corradini et Pascoli, avec leur nationalisme avoué et militant, dans la mesure où ils tentèrent de réduire le dualisme littéraire traditionnel entre peuple et nation, bien qu'ils soient tombés dans d'autres formes de rhétorique et d'éloquence.

§<3> *Les « humbles »*. Cette expression – « les humbles » – est caractéristique de l'attitude traditionnelle des intellectuels italiens vis-à-vis du peuple, et permet de comprendre la signification de la « littérature pour les humbles ». Il ne s'agit pas du rapport impliqué dans

l'expression dostoïevskienne « humiliés et offensés ». Chez Dostoïevski, il y a un puissant sentiment national-populaire, à savoir la conscience d'une mission des intellectuels auprès du peuple, qui peut être « objectivement » constitué par des « humbles », mais qui doit être libéré de cette « humilité », transformé, régénéré. Chez l'intellectuel italien, le terme d'« humbles » indique un rapport de protection paternelle et toute-puissante, le sentiment « suffisant » d'une supériorité indiscutable, quelque chose comme un rapport entre deux races, l'une supposée supérieure et l'autre inférieure, le rapport entre adulte et enfant dans la vieille pédagogie, ou pis encore, un rapport du genre « société protectrice des animaux », ou Armée du Salut anglo-saxonne face aux cannibales de la Papouasie.

§<5> *Concept de « national-populaire »*. […] Mais le problème le plus intéressant est celui-ci : pourquoi les journaux italiens de 1930, s'ils veulent avoir une grande diffusion (ou se maintenir), doivent-ils publier les feuilletons d'il y a un siècle (ou les feuilletons modernes du même type) ? Et pourquoi n'existe-t-il pas en Italie une littérature « nationale » du même genre, bien qu'elle s'avère rentable ? Il faut remarquer que dans beaucoup de langues, « national » et « populaire » sont synonymes ou presque (c'est le cas en russe, en allemand où *volkisch* a un sens encore plus profond, celui de race, c'est le cas des langues slaves en général ; en français, « national » a une signification dans laquelle le terme « populaire » est déjà plus élaboré politiquement, parce que lié au concept de « souveraineté », souveraineté nationale et souveraineté populaire ont une valeur égale ou l'ont eue). En Italie, le terme « national » a une signification idéologiquement très restreinte, et en tout cas ne coïncide pas avec « populaire », parce que en Italie les intellectuels sont loin du peuple, c'est-à-dire de la « nation », et sont liés au contraire à une tradition de caste, qui n'a jamais été brisée par un fort mouvement politique populaire venu d'en bas : la tradition est « livresque » et abstraite, et l'intellectuel moderne typique se sent plus lié à Annibal Caro ou à Ippolito Pindemonte qu'à un paysan des Pouilles ou de la Sicile. Le terme courant de « national » est lié en Italie à cette tradition intellectuelle et livresque, d'où la propension stupide, et au fond dangereuse, à traiter d'« antinational » quiconque n'a pas cette conception archéologique et mangée aux mites des intérêts du pays. […]

Que veut dire le fait que le peuple italien lit de préférence les auteurs étrangers ? Cela signifie qu'il *subit* l'hégémonie intellectuelle et morale des intellectuels étrangers, qu'il se sent davantage lié aux intellectuels étrangers qu'à ceux de son pays, c'est-à-dire qu'il n'existe pas dans le pays un bloc national intellectuel et moral, ni hiérarchique ni, encore moins, égalitaire. Les intellectuels ne sortent pas du peuple, même s'il se trouve par accident que quelques-uns sont d'origine populaire, ils ne se sentent pas liés à lui (rhétorique mise à part), ils n'en connaissent ni n'en ressentent les besoins, les aspirations, les sentiments diffus, au contraire, par rapport au peuple, ils sont quelque chose de détaché, en l'air, une caste en somme, et non une articulation du peuple lui-même, douée de fonctions organiques. Le problème doit être élargi à toute la culture nationale-populaire, et pas seulement à la littérature narrative : on peut dire les mêmes choses à propos du théâtre, de la littérature scientifique en général (sciences de la nature, histoire, etc.). Pourquoi ne voit-on pas apparaître en Italie des écrivains comme Flammarion ? Pourquoi une littérature de vulgarisation scientifique n'est-elle pas née, comme en France et dans les autres pays ? Ces livres étrangers, traduits, sont lus et recherchés et connaissent souvent un grand succès. Tout cela signifie que la « classe cultivée » tout entière, ainsi que son activité intellectuelle, est détachée du peuple-nation, non parce que le peuple-nation n'aurait pas montré et ne montrerait pas d'intérêt pour cette activité à tous ses niveaux, des plus infimes (feuilletons de bas étage) aux plus élevés, tant il est vrai qu'il recherche les livres étrangers sur ces sujets,

mais parce que l'élément intellectuel indigène est plus étranger que les étrangers devant le peuple-nation. Le problème ne date pas d'aujourd'hui : il s'est posé dès la fondation de l'État italien, et son existence antérieure est une des choses qui expliquent la formation tardive de l'unité politique-nationale de la péninsule. […]

Les laïques ont failli à leur mission historique d'éducateurs, et d'élaborateurs de l'intellectualité et de la conscience morale du peuple-nation, ils n'ont pas su satisfaire aux exigences intellectuelles du peuple : parce que, justement, ils n'ont pas représenté une culture laïque, parce qu'ils n'ont pas su élaborer un « humanisme » moderne capable de se propager jusqu'aux couches les plus grossières et incultes, comme il était nécessaire du point de vue national, parce qu'ils sont restés attachés à un monde désuet, mesquin, abstrait, trop individualiste, ou bien de caste. La littérature populaire française, qui est la plus répandue en Italie, représente au contraire, à un degré plus ou moins élevé, d'une façon qui peut être plus ou moins sympathique, cet humanisme moderne, ce laïcisme moderne à sa façon : Guerrazzi, Mastriani et les rares autres écrivains populaires représentèrent cela. Mais si les laïques ont échoué, les catholiques n'ont pas mieux réussi. Il ne faut pas que la diffusion assez large de certains livres catholiques fasse illusion : elle est due à la vaste et puissante organisation de l'Église, et non à une force d'expansion interne : ces livres sont distribués en cadeau dans les innombrables cérémonies et sont lus par punition, par obligation ou par désespoir.

§<6> *Divers types de roman populaire*. Il existe une certaine variété de types de roman populaire et il faut noter que, bien que tous les types jouissent simultanément d'une certaine diffusion et d'un certain succès, il y en a toujours un qui l'emporte, et de loin, sur les autres. De cette prédominance, on peut déduire un changement des goûts fondamentaux du public, de même que la simultanéité du succès des différents types prouve que dans le peuple coexistent différentes couches culturelles, différentes « masses de sentiment » qui prévalent ici et là, différents « modèles de héros » populaires. Établir un catalogue de ces types, et vérifier historiquement leur plus ou moins grand succès respectif, est donc important en vue du présent essai : 1) type Victor Hugo-Eugène Sue (*Les Misérables, Les Mystères de Paris*) : caractère nettement idéologico-politique, tendance démocratique liée aux idéologies de 1848 ; 2) type sentimental, non politique au sens strict, mais où s'exprime ce que l'on pourrait définir comme une « démocratie sentimentale » (Richebourg-Decourcelle, etc.) ; 3) type qui se présente comme roman de pure intrigue, mais qui a un contenu idéologique conservateur-réactionnaire (Montépin) ; 4) le roman historique d'A. Dumas et de Ponson du Terrail qui, outre son caractère historique, a un caractère idéologico-politique, mais moins marqué : Ponson du Terrail est cependant conservateur-réactionnaire et son exaltation des aristocrates et de leurs fidèles serviteurs a un caractère bien différent des représentations historiques d'A. Dumas, lequel toutefois n'a pas une tendance démocratique marquée, mais serait plutôt imprégné de sentiments démocratiques génériques et « passifs », et se rapproche souvent du type « sentimental » ; 5) le roman policier sous son double aspect (Lecocq, Rocambole, Sherlock Holmes, Arsène Lupin) ; 6) le roman noir (fantômes, châteaux mystérieux, etc. : Ann Radcliffe, etc.) ; 7) le roman scientifique d'aventures, géographique, qui peut avoir une tendance ou n'être qu'un roman d'intrigue (J. Verne-Boussenard).

De plus, chaque type se présente sous divers aspects nationaux (en Amérique, le roman d'aventures est l'épopée des pionniers, etc.). On peut remarquer que, dans l'ensemble de la production de chaque pays, on trouve un nationalisme implicite, qui n'est pas exprimé rhétoriquement, mais habilement insinué dans le récit. Chez Verne et chez les Français, le

sentiment antianglais, lié à la perte des colonies et au souvenir cuisant des défaites maritimes, est très vif : dans le roman géographique d'aventures, les Français ne se heurtent pas à des Allemands, mais à des Anglais. Mais le sentiment antianglais est également vif dans le roman historique et même sentimental (par ex. George Sand). (Réaction due à la guerre de Cent ans et à l'assassinat de Jeanne d'Arc, et à la fin de Napoléon.) […]

Cahier 24

§<1> Le type de journalisme examiné dans ces notes est celui qu'on pourrait appeler « intégral » (dans un sens qui prendra une signification de plus en plus claire au cours de ces notes mêmes), c'est-à-dire celui qui entend non seulement satisfaire tous les besoins (d'une certaine catégorie) de son public, mais créer et développer ces besoins et donc susciter, en un certain sens, son public et en étendre progressivement le champ. Si on examine toutes les formes existantes de journalisme et d'activité publicistico-éditoriale en général, on voit que chacune d'elles suppose d'autres forces à intégrer ou avec lesquelles se coordonner « mécaniquement ». Pour analyser le sujet de façon critique et en étudier tous les aspects, il paraît plus opportun (aux fins méthodologiques et didactiques) de supposer une autre situation : à savoir qu'il existe comme point de départ un regroupement culturel (au sens large) plus ou moins homogène, d'un certain type, d'un certain niveau, et surtout ayant une certaine orientation générale et qu'on veuille s'appuyer sur ce regroupement pour construire un édifice culturel complet, autarcique, en commençant carrément par… la langue, c'est-à-dire par le moyen d'expression et de contact réciproque. Tout l'édifice devrait être construit selon des principes « rationnels », c'est-à-dire fonctionnels, dans la mesure où l'on a des prémisses déterminées et où l'on veut arriver à des conséquences déterminées. Certes, durant l'élaboration du « plan », les prémisses changent nécessairement car, s'il est vrai qu'une certaine fin suppose certaines prémisses, il est vrai aussi que, durant l'élaboration réelle de l'activité donnée, les prémisses sont nécessairement changées et transformées et que la conscience de la fin, en prenant de l'extension et en se concrétisant, réagit sur les prémisses en les adaptant toujours plus. L'existence objective des prémisses permet de penser à certaines fins, c'est-à-dire que les prémisses données ne sont telles que par rapport à certaines fins pensables comme concrètes. Mais si les fins commencent progressivement à se réaliser, du fait de cette réalisation, de la réalité atteinte, les prémisses initiales, qui ne sont d'ailleurs plus… initiales, changent nécessairement et, par conséquent, les fins pensables changent aussi et ainsi de suite. On pense bien rarement à ce lien, bien qu'il soit d'une évidence immédiate. Sa manifestation, nous la voyons dans les entreprises qui suivent un « plan » sans être de purs « mécanismes », précisément parce qu'elles se fondent sur cette façon de penser dans laquelle la part de la liberté et de l'esprit d'initiative (esprit de « combinaisons ») est beaucoup plus grande que ne veulent l'admettre, de par le rôle de masques de commedia dell'arte qui leur est propre, les représentants officiels de la « liberté » et de l'« initiative » conçues abstraitement (ou trop « concrètement » conçues). Ce lien est donc vrai, mais il est vrai aussi que les « prémisses » initiales se représentent continuellement, bien que dans d'autres conditions. Qu'une « génération scolaire » apprenne l'alphabet ne signifie pas que l'analphabétisme disparaît d'un coup et pour toujours ; chaque année, il y aura une nouvelle « génération » à qui enseigner l'alphabet. Toutefois, il est évident que plus l'analphabétisme devient rare chez les adultes, moins il se présentera de difficultés pour peupler les écoles primaires jusqu'à 100 % : il y aura toujours des « analphabètes » mais ils tendront à disparaître jusqu'à la limite normale des enfants de 5-6 ans.

§<3> *Revues typiques*. […] L'élaboration nationale unitaire d'une conscience collective homogène demande des conditions et des initiatives multiples. La diffusion, par un centre homogène, d'une façon homogène de penser et d'agir est la condition principale mais ne doit et ne peut pas être la seule. Une erreur très répandue consiste à penser que chaque couche sociale

élabore sa conscience et sa culture de la même façon, par les mêmes méthodes, c'est-à-dire par les méthodes des intellectuels de la profession. L'intellectuel est un « professionnel » (*skilled*), qui connaît le fonctionnement de véritables « machines » spécialisées ; il a un « apprentissage » et un « système Taylor » à lui. Il est puéril et illusoire d'attribuer à tous les hommes cette capacité acquise et non pas innée, de même qu'il serait puéril de croire que tout manœuvre peut être conducteur de locomotive. Il est puéril de penser qu'un « concept clair », opportunément diffusé, puisse s'insérer dans les différentes consciences avec les mêmes effets « organisateurs » de clarté diffusée : c'est là une erreur de l'« esprit des Lumières ». La capacité de l'intellectuel de profession à combiner habilement l'induction et la déduction, à généraliser sans tomber dans le formalisme vide, à déplacer d'un domaine du jugement à un autre certains critères de discrimination, en les adaptant aux nouvelles conditions, etc., est une « spécialité », une « qualification », ce n'est pas une donnée du sens commun vulgaire. Il ne suffit donc pas de la prémisse de la « diffusion cohérente, par un centre homogène, d'une façon homogène de penser et d'agir ». Le même rayon lumineux, en passant par des prismes différents, donne des réfractions de lumière différente : si on veut la même réfraction, il faut toute une série de rectifications de chaque prisme.

La « répétition » patiente et systématique est un principe méthodique fondamental : non la répétition mécanique, « obsédante », matérielle, mais l'adaptation de chaque concept aux différentes particularités et traditions culturelles, en le présentant et en le représentant dans tous ses aspects positifs et dans ses négations traditionnelles, en organisant toujours chaque aspect partiel dans la totalité. Trouver l'identité réelle derrière la différenciation et la contradiction apparente, et trouver la diversité fondamentale derrière l'identité apparente, c'est le don le plus délicat, incompris et pourtant essentiel, du critique des idées et de l'historien du développement historique. Le travail d'éducation et de formation qu'accomplit un centre homogène de culture, l'élaboration d'une conscience critique dont il est l'artisan sur une base historique déterminée qui contienne les prémisses historiques concrètes d'une telle élaboration, ne peut se limiter à la seule énonciation de principes de méthode « clairs » : ce serait simplement agir en « philosophes » du XVIII^{e} siècle. Le travail nécessaire est complexe et doit être articulé et progressif : il doit comprendre la déduction et l'induction combinées, la logique formelle, la dialectique, l'identification et la distinction, la démonstration positive et la destruction de l'ancien. Pas de façon abstraite, pourtant, mais de façon concrète, sur la base du réel et de l'expérience effective. Mais comment savoir quelles peuvent être les erreurs les plus répandues et les plus enracinées ? Il est évidemment impossible d'établir une « statistique » des modes de pensée et des opinions individuelles, avec toutes les combinaisons qui en résultent pour des groupes, grands ou petits, qui puisse donner un tableau cohérent et systématique de la situation culturelle effective et des modes selon lesquels se présente réellement le « sens commun » ; il ne reste que l'examen systématique de la littérature la plus répandue et la mieux reçue par le peuple, combiné avec l'étude et la critique des courants idéologiques du passé, chacun d'eux « pouvant » avoir laissé un sédiment, en se combinant de façons variées avec les précédents et les suivants.

Dans le même ordre d'observations s'insère un critère plus général : les changements dans les modes de pensée, dans les croyances, dans les opinions, n'ont pas lieu par « explosions » rapides, simultanées et généralisées, ils se produisent en revanche presque toujours par « combinaisons successives », selon des « formules » très disparates et impossibles à maîtriser « d'autorité ». L'illusion « explosive » naît d'une absence d'esprit critique. De même qu'on n'est pas passé, pour ce qui est des méthodes de traction, de la diligence à moteur animal aux trains électriques rapides modernes, mais qu'on est passé par une série de combinaisons intermédiaires qui, en

partie, subsistent encore (comme la traction animale sur rails, etc. etc.), et de même qu'il arrive que le matériel ferroviaire ancien des États-Unis soit encore utilisé pendant de nombreuses années en Chine et qu'il y représente un progrès technique, de même, dans le domaine de la culture, les diverses strates idéologiques se combinent de façon variée et ce qui est devenu « ferraille » en ville est encore « ustensile » en province. Dans le domaine de la culture, les « explosions » sont même encore moins fréquentes et moins intenses que dans le domaine de la technique où une innovation se répand, du moins au niveau le plus élevé, avec une rapidité et une simultanéité relatives. On confond l'« explosion » de passions politiques qui se sont accumulées pendant une période de transformations techniques, auxquelles correspondent non pas des formes nouvelles d'une organisation juridique adaptée mais, dans l'immédiat, un certain degré de coercitions directes et indirectes, avec les transformations culturelles, qui sont lentes et graduelles, parce que, si la passion est impulsive, la culture est le produit d'une élaboration complexe. [La remarque sur le fait que ce qui est devenu « ferraille » en ville est encore « ustensile » en province peut être utilement développée.]

Cahier 29

§<3> *Foyers d'irradiation d'innovations linguistiques dans la tradition et d'un conformisme national linguistique dans les grandes masses nationales*. 1) L'école ; 2) les journaux ; 3) les écrivains d'art et les écrivains populaires ; 4) le théâtre et le cinéma sonore ; 5) la radio ; 6) les réunions publiques de tout genre, y compris les réunions religieuses ; 7) les rapports de « conversation » entre les différentes couches de la population les plus cultivées et les moins cultivées – [un problème auquel on n'a peut-être pas donné toute l'importance qu'il mérite est constitué par toute cette partie de « paroles » en vers qu'on apprend par cœur sous forme de chansonnettes, d'airs d'opéras, etc. Il faut remarquer que le peuple ne se soucie pas d'apprendre bien par cœur ces paroles, qui sont souvent extravagantes, archaïques, baroques, mais qu'il les réduit à des espèces de rengaines qui ne servent qu'à se rappeler le motif musical] ; 8) les dialectes locaux, entendus en différents sens (depuis les dialectes les plus localisés jusqu'à ceux qui couvrent des ensembles régionaux plus ou moins vastes : ainsi le napolitain pour l'Italie méridionale, le palermitain et le catanais pour la Sicile, etc.).

Puisque le processus de formation, de diffusion et de développement d'une langue nationale unitaire advient suivant tout un ensemble de processus moléculaires, il est utile d'avoir conscience de tout le processus dans son ensemble, pour être en mesure d'intervenir activement sur lui avec le maximum de résultat. Cette intervention, il ne faut pas la considérer comme « décisive » ni imaginer que les buts fixés seront tous atteints jusque dans leurs moindres détails, c'est-à-dire qu'on obtiendra une langue unitaire *déterminée* : on obtiendra une *langue unitaire*, si c'est une nécessité, et l'intervention organisée accélérera le rythme du processus déjà existant : ce que pourra être cette langue, on ne peut le prévoir et l'établir : en tout cas, si l'intervention est « rationnelle », elle sera organiquement liée à la tradition, ce qui n'est pas d'une mince importance dans l'économie de la culture.

Manzoniens[3] et « classicistes ». Ils avaient un type de langue à faire prévaloir. Il n'est pas juste de dire que ces discussions ont été inutiles et qu'elles n'ont pas laissé de traces dans la culture moderne, même si celles-ci ne sont pas importantes. En réalité, au cours de ce dernier siècle, la culture unitaire s'est étendue et donc une langue unitaire commune aussi. Mais toute la formation historique de la nation italienne se faisait sur un rythme trop lent. Chaque fois qu'affleure, d'une façon ou d'une autre, la question de la langue, cela signifie qu'une série d'autres problèmes est en train de s'imposer : la formation et l'élargissement de la classe dirigeante, la nécessité d'établir des rapports plus intimes et plus sûrs entre les groupes dirigeants et la masse populaire-nationale, c'est-à-dire de réorganiser l'hégémonie culturelle. […]

§<7> *La « question de la langue »*. Il paraît clair que le *De Vulgari Eloquentia* de Dante doit être considéré essentiellement comme un acte de politique culturelle-nationale (au sens que national avait en ce temps et chez Dante), de même qu'a toujours été un aspect de la lutte politique ce qu'on appelle « la question de la langue » et qui, de ce point de vue, devient intéressant à étudier. Cela a été une réaction des intellectuels à l'écroulement de l'unité politique qui exista en Italie sous le nom d'« équilibre des États italiens », à l'écroulement et à la désintégration des classes économiques et politiques qui s'étaient formées après l'an mille avec les Communes et cela représente la tentative, qu'on peut dire réussie dans une large mesure, de conserver et même de renforcer une couche intellectuelle unitaire, dont l'existence ne devait pas avoir peu de

signification aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles (pendant le Risorgimento). L'opuscule de Dante, lui aussi, a une signification non négligeable pour le temps où il fut écrit ; non seulement de fait, mais en érigeant le fait en théorie, les intellectuels italiens de la période la plus foisonnante des Communes « rompent » avec le latin et justifient la langue vulgaire, en l'exaltant contre le « mandarinisme » latinisant, au moment même où la langue vulgaire a de si grandes manifestations artistiques. Que la tentative de Dante ait eu une énorme importance innovatrice, on le voit plus tard avec le retour du latin comme langue des personnes cultivées (et c'est ici que peut se greffer la question du double aspect de l'humanisme et de la Renaissance, qui furent essentiellement réactionnaires du point de vue national-populaire et progressistes comme expression du développement culturel des groupes intellectuels italiens et européens).

---

1. Voir aussi à ce propos le cahier 19.

2. Voir Walter Benjamin, « L'auteur comme producteur », in *Essais sur Brecht*, Paris, La Fabrique, 2003.

3. En référence à Alessandro Manzoni (1785-1873), écrivain, philosophe, et sénateur du Royaume d'Italie, qui eut une influence considérable sur la formation de la conscience nationale italienne.

Gramsci : repères biographiques[1]

Antonio Gramsci est né le 22 janvier 1891 dans la province de Cagliari, en Sardaigne. Son père, de lointaine origine albanaise, est fonctionnaire de l'administration locale, mais il est suspendu de ses fonctions et emprisonné en 1897 pour abus de pouvoir. Les sept enfants de la famille Gramsci, dont Antonio est le quatrième, connaîtront dès lors la privation, qui pèsera sur la santé du futur auteur des *Cahiers de prison*, déjà fragile.

Gramsci entre pour la première fois en contact avec les idées socialistes au lycée de Cagliari, notamment sous l'influence de son frère Gennaro. Il achève son lycée en 1911 et obtient une bourse qui lui permet d'étudier à Turin, où il s'inscrit en faculté de lettres, en philologie, une discipline à laquelle il songea un temps à se consacrer, et dont il restera des traces dans sa manière d'aborder les problèmes théoriques et politiques.

C'est à Turin qu'il rencontre Palmiro Togliatti, Angelo Tasca et Umberto Terraccini, avec qui il militera d'abord au parti socialiste italien (PSI), puis au parti communiste italien (PCI), et avec qui il fondera en 1919 le journal *L'Ordine Nuovo*.

Délaissant ses études, Gramsci se consacre de plus en plus au journalisme, à la fois politique et culturel. Au moment de la fondation du PCI en 1921, il devient membre de son comité central. Le parti est dominé à ses débuts par la figure d'Amadeo Bordiga, l'une des cibles de Lénine dans *Le Gauchisme, maladie infantile du communisme* (1920). Gramsci en devient secrétaire général en 1924.

En 1922 et 1923, Gramsci passe deux ans à Moscou comme délégué du PCI à la III^e^ Internationale. Il est élu député à l'Assemblée nationale italienne, représentant de la Vénétie, en avril 1924. Cette même année, il épouse Julia Schucht, rencontrée à Moscou, avec qui il aura deux fils, Delio et Giuliano. Gramsci sera également très proche de sa belle-sœur, Tania Schucht, à qui est envoyée une partie importante de ses lettres de prison.

Gramsci est arrêté le 8 novembre 1926 à Rome, et condamné en 1928 à vingt ans de prison. Il meurt le 27 avril 1937 d'une hémorragie cérébrale, après dix ans de calvaire dans les prisons fascistes, et en ayant produit entretemps l'une des œuvres politiques les plus importantes du XX^e^ siècle.

---

1. Sources : Giuseppe Fiori, *La Vie de Antonio Gramsci*, Paris, Hachette, 1977, et Frank Rosengarten, « An Introduction to Gramsci's Life and Thought », sur le site de l'*International Gramsci Society* : http://www.internationalgramscisociety.org/about_gramsci/biograpy.html

Index des mots-clefs

A
animalité 287
autonomie/fragmentation 162, 167, 180-181, 199, 264-267

B
bloc historique 11, 28, 47, 63, 64, 75, 76, 97, 131, 164, 183, 220, *CHAP. II*
Boukharine, Nikolaï 92, 93, 95

C
césarisme/bonapartisme 20, 165-166, 215, 226-231, 245, 291
classes parasitaires 271, 286, 307, 308
classes subalternes 37, 76, 159, 167, 209, 214, 265, *CHAP. V*
coercition 35, 38, 40, 55, 59, 100, 136, 146, 161, 180, 220, 276, 283, 287-291, 298, 300-303
crise organique 11, 138, 153, 208, *CHAP. V, VI*
Croce, Benedetto 45-66, 70-76, 84-87, 92, 93, 98, 128, 133, 141, 161, 170, 171, 175, 181, 182, 205, 225, 240, 280
culture *CHAP. VII*
culture savante et culture populaire 13, 261, 315, *CHAP. III*
culture technique *CHAP. IV*

D
Dante, Alighieri 332
direction/domination *CHAP. I, V*
Dostoïevski, Fedor 261, 313, 320

E
école 73, 119, 136-140, 144, 149, 152-154, 166, 183, 243, 261, 284, 330
économie *CHAP. VI*
Église 16, 52, 106-107, 110-111, 118-119, 140-141, 174, 184, 204, 209, 259, 323, *CHAP. III*
État *CHAP. I, IV, V, VI*

F
femmes 18, 26, 154, 264, 288, 295, 297, chap. VI

force et consentement 16, 22, 35-38, 44-46, 63, 69-71, 76, 90, 106, 112, 116-117, 123, 131, 136, 146, 161, 166, 174, 176, 179-180, 184, 186, 190-234, 241, 247, 262, 267, 271, 275, 278, 288, 294, 301-303, 323, *CHAP. IV, V*
fordisme 32, 97, 270-277, 303

G
guerre de mouvement/guerre de position 11, 23-24, 36, 41-43, 59, 163, 181, 220-223, 253-256

H
hégémonie 10-11, 16-21, 28, 33-37, 40-50, 54, 56, 59, 63, 65, 75-80, 88, 91, 113, 128, 133, 134, 146, 147, 161-166, 177-181, 184, 194, 201, 209, 233-236, 243-244, 262, 265, 267, 271, 279, 282, 312, 314, 321, 332, *CHAP. I, II, V*
historicisme absolu 93
Hugo, Victor 324

I
idéologie 38, 48, 51, 59, 81-85, 103, 106, 119, 123, 140, 168-170, 195, 206, 217, 266, 279, 290, 294, 301, 339
intellectuels traditionnels et intellectuels organiques 48, 134-137, 140-143, 150-151, *CHAP. III, IV, VII*

J
journalisme intégral 315

L
langues/dialectes 77-78, 140, 312-313, 318, 321, 330-331, *CHAP. VII*
Lénine (Illitchi) 10, 36-37, 47-49, 63, 135, 161, 314, 336
Luxemburg, Rosa 36-37, 43, 163-164, 220-221

M
Machiavel 5, 22, 37, 51, 159-161, 168-169, 172-175, 179-182, 185-187, 203-206, 225-226, 235-238, 243, 246, 252, 253, 257, *CHAP. V*

N
national-populaire 313, 314, 320, 321, 333

O
Orient/Occident 18, 25-26, 35-36, 43, 222, *CHAP. I*

orthodoxie 97, 117, 127, 128

P

pape(s) 48, 52, 141
parti *CHAP. III, V*
paysannerie 18, 134
périodes de transition 25
personnalité 79-80, 86, 97, 101, 118, 206, 226-227, 259-260, 271-272, 282, 293
philosophe démocratique 48, 80
philosophie de la praxis (marxisme) 33, 46, 56-57, 60-63, 66-77, 89, 98, 109, 111-116, 127-130, 161, 182, 190, 203, 206-207, 244, 256, *CHAP. II, III*
politique, « grande » et « petite » 51, 90, 178, 179
prohibition 272, 275, 283, 288, 292, 295, 297

R

révolution passive 11, 19, 21, 34, 50, 58-59, 91, 166-167, 253-258, 262, 314, *CHAP. II*
révolution permanente 63, 163, 180, 181, 191, 192, 228, 245, 314, *CHAP. V*
roman 13, 222, 261, 269, 312-318, 323-325, *CHAP. VII*

S

savoir/sentir 96, 130-131, *CHAP. III*
science 40-41, 69, 80, 84, 93, 101-109, 120-122, 131, 140-141, 144, 157, 168, 176-177, 181-182, 203-205, 218-224, 233, 244, 254, 257
sens commun 18, 22, 53-56, 69, 77-81, 102-113, 118, 160, 204, 315, 328-329, *CHAP. II*
sexualité 270, 281, 295, *CHAP. VI*
société civile 9, 16, 23-25, 35-44, 54, 63, 106, 146, 150, 162-164, 180, 201, 223-225, 265-266, 273, 285, *CHAP. I, IV, V*
spécialisation 29, 122, 136-138, 144-145, *CHAP. IV*
Staline (Joseph Bessarione) 92, 243-244
superstructures 56, 75, 77, 87, 114, 124, 182, 183, *CHAP. II*

T

transformisme 254
travail manuel et travail intellectuel 96, 135, 142, 154, 233, 273, 298, *CHAP. II, IV, VI*
Trotski (Bronstein) 21, 36-43, 163, 224, 292, 314

Chez le même éditeur

Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross, Slavoj Žižek, *Démocratie, dans quel état ?*

Tariq Ali, *Bush à Babylone. La recolonisation de l'Irak.*

Tariq Ali, *Obama s'en va-t-en guerre.*

Sophie Aouillé, Pierre Bruno, Franck Chaumon, Guy Lérès, Michel Plon, Erik Porge, *Manifeste pour la psychanalyse.*

Bernard Aspe, *L'instant d'après. Projectiles pour une politique à l'état naissant.*

Alain Badiou, *Petit panthéon portatif.*

Alain Badiou & Eric Hazan, *L'antisémitisme partout. Aujourd'hui en France.*

Jean-Christophe Bailly, Jean-Marie Gleize, Christophe Hanna, Hugues Jallon, Manuel Joseph, Jacques-Henri Michot, Yves Pagès, Véronique Pittolo, Nathalie Quintane, *« Toi aussi, tu as des armes » Poésie & politique.*

Moustapha Barghouti, *Rester sur la montagne. Entretiens sur la Palestine avec Eric Hazan.*

Omar Barghouti, *Boycott, désinvestissement, sanctions. BDS contre l'apartheid et l'occupation de la Palestine.*

Zygmunt Bauman, *Modernité et holocauste.*

Jean Baumgarten, *Un léger incident ferroviaire. Récit autobiographique.*

Walter Benjamin, *Essais sur Brecht.*

Daniel Bensaïd, *Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres.*

Daniel Bensaïd, *Tout est encore possible. Entretiens avec Fred Hilgemann.*

Ian H. Birchall, *Sartre et l'extrême gauche française. Cinquante ans de relations tumultueuses.*

Auguste Blanqui, *Maintenant, il faut des armes. Textes présentés par Dominique Le Nuz.*

Marie-Hélène Bourcier, *Sexpolitique. Queer Zones 2.*

Bruno Bosteels, *Alain Badiou, une trajectoire polémique.*

Alain Brossat, *Pour en finir avec la prison.*

Pilar Calveiro, *Pouvoir et disparition. Les camps de concentration en Argentine.*

Grégoire Chamayou, *Les Chasses à l'homme.*

Ismahane Chouder, Malika Latrèche, Pierre Tevanian, *Les filles voilées parlent.*

Cimade, *Votre voisin n'a pas de papiers. Paroles d'étrangers.*

Comité invisible, *L'insurrection qui vient.*

Christine Delphy, *Classer, dominer. Qui sont les « autres »* ?

Alain Deneault, *Offshore. Paradis fiscaux et souveraineté criminelle*.

Raymond Depardon, *Images politiques.*

Yann Diener, *On agite un enfant. L'État, les psychothérapeutes et les psychotropes.*

Jean-Pierre Faye, Michèle Cohen-Halimi, *L'histoire cachée du nihilisme. Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*.

Norman G. Finkelstein, *L'industrie de l'holocauste. Réflexions sur l'exploitation de la souffrance des Juifs.*

Charles Fourier, *Vers une enfance majeure. Textes présentés par René Schérer*.

Françoise Fromonot, *La campagne des Halles. Les nouveaux malheurs de Paris.*

Isabelle Garo, *L'idéologie ou la pensée embarquée.*

Nacira Guénif-Souilamas (dir.), *La république mise à nu par son immigration.*

Amira Hass, *Boire la mer à Gaza, chroniques 1993-1996.*

Eric Hazan, *Chronique de la guerre civile.*

Eric Hazan, *Notes sur l'occupation. Naplouse, Kalkilyia, Hébron.*

Eric Hazan, *Paris sous tension.*

Henri Heine, *Lutèce. Lettres sur la vie politique, artistique et sociale de la France.*

Victor Hugo, *Histoire d'un crime. Déposition d'un témoin.*

Sadri Khiari, *La contre-révolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy.*

Yitzhak Laor, *Le nouveau philosémitisme européen et le « camp de la paix » en Israël.*

Mathieu Léonard, *L'émancipation des travailleurs. Une histoire de la Première Internationale*

Gideon Levy, *Gaza. Articles pour* Haaretz *(2006-2009).*

Laurent Lévy, *"La gauche", les Noirs et les Arabes.*

Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza.*

Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault, la force des normes.*

Pierre Macherey, *La parole universitaire.*

Gilles Magniont, Yann Fastier, *Avec la langue. Chroniques du « Matricule des anges »*.

Karl Marx, *Sur la question juive. Présenté par Daniel Bensaïd.*

Karl Marx, Friedrich Engels, *Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune. Précédé de « Politique de Marx » par Daniel Bensaïd.*

Joseph A. Massad, *La persistance de la question palestinienne.*

Albert Mathiez, *La Réaction thermidorienne. Introduction de Yannick Bosc et Florence Gauthier.*

Louis Ménard, *Prologue d'une révolution (février-juin 1848). Présenté par Maurizio Gribaudi.*

Elfriede Müller & Alexander Ruoff, *Le polar français. Crime et histoire.*

Ilan Pappé, *La guerre de 1948 en Palestine. Aux origines du conflit israélo-arabe.*

Ilan Pappé, *Les démons de la Nakbah.*

François Pardigon, *Épisodes des journées de juin 1848.*

Jacques Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique.*

Jacques Rancière, *Le destin des images.*

Jacques Rancière, *La haine de la démocratie.*

Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé.*

Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions, 1977-2009.*

Jacques Rancière, *Les écarts du cinéma.*

Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*.

Textes rassemblés par J. Rancière & A. Faure, *La parole ouvrière 1830-1851*.

Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale.*

Tanya Reinhart, *Détruire la Palestine, ou comment terminer la guerre de 1948.*

Tanya Reinhart, *L'héritage de Sharon. Détruire la Palestine, suite.*

Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté. Discours choisis.*

Julie Roux, *Inévitablement (après l'école).*

Christian Ruby, *L'Interruption Jacques Rancière et la politique.*

Gilles Sainati & Ulrich Schalchli, *La décadence sécuritaire.*

André Schiffrin, *L'édition sans éditeurs.*

André Schiffrin, *Le contrôle de la parole. L'édition sans éditeurs, suite.*

André Schiffrin, *L'argent et les mots*.

Ella Shohat, *Le sionisme du point de vue de ses victimes juives. Les juifs orientaux en Israël.*

Syndicat de la Magistrature, *Les Mauvais jours finiront. 40 de combats pour la justice et les libertés*.

Marcello Tarì, *Autonomie ! Italie, les années 1970*.

N'gugi wa Thiong'o, *Décoloniser l'esprit*.

E.P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel.*

Tiqqun, *Théorie du Bloom.*

Tiqqun, *Contributions à la guerre en cours.*

Tiqqun, *Tout a failli, vive le communisme!*

Alberto Toscano, *Le fanatisme. Modes d'emploi*.

Enzo Traverso, *La violence nazie, une généalogie européenne.*

Enzo Traverso, *Le passé : modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique.*

François-Xavier Vershave & Philippe Hauser, *Au mépris des peuples. Le néocolonialisme franco-africain.*

Louis-René Villermé, *La mortalité dans les divers quartiers de Paris.*

Sophie Wahnich, *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme.*

Michel Warschawski (dir.), *La révolution sioniste est morte. Voix israéliennes contre l'occupation, 1967-2007.*

Michel Warschawski, *Programmer le désastre. La politique israélienne à l'œuvre*.

Eyal Weizman, *À travers les murs. L'architecture de la nouvelle guerre urbaine.*

Slavoj Žižek, *Mao. De la pratique et de la contradiction.*

Collectif, *Le livre : que faire ?*

© La Fabrique éditions, 2016
64, rue Rébeval
75019 Paris
lafabrique@lafabrique.fr
www.lafabrique.fr

e-ISBN : 9782358721479

© 2016, La Fabrique éditions

Ce livre a été réalisé par Primento, le partenaire numérique des éditeurs

Table des matières

Couverture
Page de titre
Vies de Gramsci
I. État, société civile, stratégie
II. Le moment de l’hégémonie
III. L’unité de la théorie et de la pratique
IV. Les intellectuels
V. Machiavel, la politique, le prince moderne et les classes subalternes
VI. Production et sexualité
VII. Culture et politique
Gramsci : repères biographiques
Index des mots-clefs
Chez le même éditeur
Copyright